

BTA ÓSZÖVETSÉG EXEGÉZIS 2012/13
JUBILEUMI KOMMENTÁR (Budapest, 1974.)

I.GENESIS 2-39.old.

1, GENESIS 1,1-2,4a

Teremtés

2, GENESIS 3,1-24

Bűnbeesés

3, GENESIS 6,1-9,17

Vízözön

4, GENESIS 11,1-9

Bábel

5, GENESIS 12,1-9

Ábrahám meghívása

6, GENESIS 14,1-24

Ábrahám és Melkizedek

7, GENESIS 19,1-29

Szodoma pusztulása

8, GENESIS 22,1-19

Ábrahám áldozata

II.EXODUS 40-64.old.

9, EXODUS 3,1-15

Mózes meghívása

10, EXODUS 7,8-12,34

Az egyiptomi csapások

11, EXODUS 12,1-14.21-28.43-50

A pászka és a húsvéti bárány

12, EXODUS 20,1-17

A sínai szövetség és a Tízparancsolat

III.ÉSAIAS 65-102.old.

13, ÉSAIAS 6,1-13

Izajás meghívása

14, ÉSAIAS 7,1-17

Acház és az Immanuel-jel

15, ÉSAIAS 8,1-23

Izajásnak fia születik

16, ÉSAIAS 9,1-6

Gyermek születik

17, ÉSAIAS 11,1-9

A messiási béke látomása

18, ÉSAIAS 42,1-4

Az ÚR szolgájáról szóló első ének

19, ÉSAIAS 49,1-6

Az ÚR szolgájáról szóló második ének

20, ÉSAIAS 50,4-9

Az ÚR szolgájáról szóló harmadik ének

21, ÉSAIAS 52,13-53,12

Az ÚR szolgájáról szóló negyedik ének

IV.ZSOLTÁROK 103-116.old.

22, ZSOLTÁR 2,1-12

Az ÚR fölkentje és egyetemes uralma

23, ZSOLTÁR 20,1-10

A Sion-teológia

24, ZSOLTÁR 45,1-18

A királyi menyegző

MÓZES ELSŐ KÖNYVE

(GENEZIS)

Bevezetés

A Mózes I. könyvének általánosan elfogadott latin neve, a Genézis, azt jelenti, hogy a kezdet, vagy az eredet (könyve). Minden tekintetben találó ez a könyv tartalmára nézve, mert egyrészt a világ és az emberiség eredetével, azaz teremtésével és ősi történetével foglalkozik, másrészt pedig Izráel kiválasztásának a kezdetével, amely a pátriarchák történetében tükröződik. Bevezetés jellegű ez a könyv a Mózes öt könyvének és az egész Ószövetségnek az elején, mégis magában véve is egy egységes, határozott cél és terv szerint felépített könyv. – Jellemezhetnénk úgy is, mint amely tartalmazza Istennek az emberiséggel és Izráellel tervbe vett szövetségének a kezdetét, amivel elválaszthatatlanul összefügg az is, hogy ez a könyv az ígéretek könyve. Kibontakozóban van itt a világ élete és Istennek kiválasztó s ezen keresztül üdvszerző szándéka. Néha nagy újrakezdések története áll előttünk. Az özönvízből újra felbukkanó világban Nóén keresztül az emberiséggel köt egyetemes szövetséget Isten, hangsúlyozva azt, hogy nem szándéka elpusztítani a földet. Az ősatyákkal már speciális szövetséget köt az Isten, bőven elhalmozva őket ígéreteivel arra nézve, hogy udódaik nagy néppé szaporodnak, akik közül majd megint lesz egy valaki, akiben áldást kapnak a föld összes nemzetségei. – Ez az emberrel szövetségben élni akaró Isten jövőbe mutatása, és ennek az ígéretes jövőnek a kezdeteit látjuk a Genézisben.

A kezdetnek, az elindulásnak még egy (szóhasználat szempontjából) sajátos szemléltetése található e könyvben. A Papi Íróra (szerkesztőre) jellemző, hogy egy-egy nagyobb fejezetet a ’élláh tóledót formulával vezet be, amely szavaknak az a jelentése, hogy ez a leszármazási vonala, nemzetsége, vagy története valakinek. Tíz helyen olvashatjuk e formulát: a világgal kapcsolatban (2:4), Ádám utódainak a felsorolásánál (5:1), Nóé történeténél (6:9), Nóé fiainak az elszaporodásánál (10:1), Sém utódainál (11:10), Táréval, azaz Ábrahám apjával kapcsolatban (11:27), Ismael nemzetségénél (25:12), Izsák történeténél (25:19), Ézsau leszármazottainál (36:1) és végül Jákób utódainál, a József-történet elején (37:2). Ezek a bevezető formulák terjedelem tekintetében nem osztják ugyan arányos részekre az egész könyvet, viszont ott állnak minden fontosabb fejezet elején, amikor valami lényegesen új kezdődik a világ, az emberiség vagy a választott nép őseinek a történetében. Észre kell itt vennünk azt az egyetemes

szemléletet, amely nemcsak Ábrahámot vagy Jákóbot veszi figyelembe, hanem tekintettel van Ismaelre vagy Ézsaura is. Isten számontartja az utóbbiakat is, ha speciális üdvtervébe a pátriarchák alakja illeszkedik is elsősorban be.

A Genezis tartalmi felosztása röviden a következő:

Az őstörténetek, 1–11 rész.

A pátriarchák története, 12–50 rész. – Az utóbbi nagy rész úgy oszlik meg az egyes pátriarchák között, hogy az elbeszélések szükségszerűen egymásba szövődnek, amikor apákról és fiakról van szó együttesen. A további tagolódás:

Ábrahám története, 12–25 rész,

Izsák története, 21–28 rész,

Jákób (és Ézsau), 25–36 rész,

József (és testvérei), 37–50 rész.

Irodalom:

Forrásul felhasznált fontosabb kommentárok: Franz Delitzsch 1887, H. Holzinger 1898, O. Procksch 1923, G. von Rad 1956 (2. kiad.) H. Gunkel 1963 (a 3. kiadás nyomán), J. de Fraine 1963, S. H. Hooke 1962 (Peake).

GENESIS 1-3. fej.

1 Móz. I. RÉSZ

1 Móz. 1,1–2. Kezdetben.

A hétnapos teremtéstörténet (1:1–2:3) a Papi Író (P) leírása. Ennek a megjegyzésére azért van szükség, hogy megértsük, miért van a teremtés néhány mozzanata eltérő módon megismételve a 2. rész Jahvista (J) feldolgozásában. A papi theologiai történetírás egy hétnek, mint egy sabbatperiódusnak a keretében ábrázolja Isten teremtő munkáját: a teremtés munkanapjai a hetedik nap nyugalomához vezetnek s ezzel mintegy példát adnak az emberi élet munkaritmusára is. A „napok” azonban itt csupán keretet jelentenek, amelynek a feloldásánál szükségtelen fáradozás korszakokra és a természettudományos evolúcióval összeegyeztethető folyamatra gondolni, mert a teremtési tettek felsorolásának a sorrendje sem illik hozzá mai természettudományos

ismereteinkhez. Isten teremtő munkájának egy sajátos ábrázolási módjáról van csupán szó.

A P szerzőségét egy másik szempontból is jó megemlíteni. Teremtésről, igazi prae-históriáról lévén szó, sokan kézenfekvőnek tartják, hogy az egész leírásnak mitológikusnak kell lennie, különösen az 1:2 kedvelt céltáblája a mitológikus magyarázatoknak. Nem felejtendő el azonban, hogy a Papi Író a fogság után írt, Ezékiel és Deutero-Ésaiás után s a feltétlen monotheizmus alapján áll. Ha tehát régi és idegen eredetű anyagot dolgozott is fel, azt teljes mértékben mitológiátlanította. A teremtésleírásban nem „elrontott mitológiai anyagot” kell látnunk – mint a többi őstörténetekben sem –, hanem azt a kijelentés-igazságot kell megértenünk, aminek a tudtul adása a szentíró feladata volt. Ez pedig itt röviden annyi, hogy a világot Isten teremtette, közelebbről pedig a földet az élet színterévé, az ember lakóhelyévé tette.

A teremtés hitgondolat, amely szorosan hozzá van kötve a teremtő Istenbe vetett hithez. Ezért sem egészében, sem részleteiben nem lehet és nem szükséges természettudományos apológia tárgyává tenni. A világ keletkezéséről más jellegű mondanivalója van a teremtéstörténetnek, mint a modern kozmogóniának. Emellett a teremtésleírás hozzákapcsolódik egy ma már elvult világnézethez, amelyben pl. „ott fenn” van az ég, Isten mennyei világa, „itt lenn” pedig a föld, az emberek és állatok lakóhelye. A fenn és lenn fogalmának relatívvá válásával, a világmindenségről alkotott képünk megváltozásával azonban Isten még nem vált hajléktalanná s a teremtési hétnak évmilliárdokká tágulása sem kényszerít bennünket arra, hogy Isten teremtő munkájára vonatkozó hitünket feladjuk. Viszont nem szabad a bibliai teremtéstörténet alapján ítéletet mondanunk a modern természettudomány fölött, amikor az új ismeretei és saját módszere alapján nyomozza a világ, a föld és a földi élet keletkezését.

A bibliai ábrázolás szerint (1. v.) a teremtés első mozzanata az volt, hogy Isten megalkotta a világ színterét, mint mennyet és földet. A mennyről, az ő láthatatlan világáról tovább nem sok szó esik, annál inkább a földről, a mi lakóhelyünkről. Kezdeti stádiumában a földi világ az alaktalan anyag rendezetlen, élettelen, zűrzavaros képét mutatja, ezt akarják jellemezni a tóhú vábóhú (kietlenség és pusztaság) a tehóm (alvilági mélység, ősóceán), a „sötétség” és a „vizek” szavak. Mindez a rendnek, világosságnak és életnek az ellentéte, sőt az ellensége, maga a fenyegető káosz, mégis az a terület, ahol Isten teremtő tettei a rendezett világot hozzák fokozatosan létre, kétféle jellegű

teremtési munkával: az egyik a rend-teremtés, az együvé nem tartozó elemek különválasztása, a kaotikus erőknek határok közé szorítása, egy régi kifejezéssel élve ez az opus distinctionis, a másik a kialakított életszínér benépesítése, feldíszítése, az opus ornatus.

A Biblia-író a teremtés leírásánál Izráelen kívüli, elsősorban babilóni hagyományanyagot használt fel. Erre gondolva nyelvészetileg is joggal lehet következtetni arra, hogy a 2. v. káosz-festésében a tóhú és tehóm szavak mögött a babilóni Tiamat név rejtőzik, aki az ismert babilóni teremtésmítoszban a kaotikus erők megszemélyesítője, a félelmes ösellenség, akit aztán Marduk legyőz. A Papi Író mégsem beszél istenharcról (bár a Biblia néhány költői részében díszítőelemként szerepel is ez a motívum). Isten abszolút módon úr a kaotikus elemek fölött és ha olykor teret is ad nekik, hogy pusztítsanak (Gen 7:11), mégis bármikor „ne tovább”-ot tud parancsolni =Jób 38:11). – Történetünkben a mitologikus istenharc helyett Isten Lelke és szava szünteti meg a káoszt és teremti meg a rendezett világot.

Ha theologailag következetesek akarunk maradni, akkor meg kell tartanunk a 2. v. végénél a régi egyházi értelmezést: Isten lelke lebegett a vizek fölött. Isten lelke az Ószövetségben mindig az Isten életet munkáló, megszabadító, megújító erejének a jelenlétét képviseli. Itt is a creator spiritus, a teremtő Lélek jelenlétére kell gondolnunk.

1 Móz. 1,3–10. A teremtés rendező munkái.

Az első teremtési ige az, hogy „legyen világosság!” (3–5 v.). E szó alatt nem csupán fényforráskeltette világosságot kell értenünk, hanem a sötétségnek, a káosznak az ellenprincipiumát, a rendnek, az életnek az elvét és léterét. Más kérdés az, hogy a világosság egybe esik a nap, mint égitest által bevilágított napszakkal, amire való tekintettel az élesen különválasztott világosság és sötétség már az első teremtési napon a nappal és éjszaka elnevezést kapja. (Hasonló névbeli egyezés különben az, amikor az 1. v.-ben tágabb értelemben vett ég és föld neveket szűkebb, speciális értelemben is használja a szentíró a 8. v.-ben az égboltozatra, illetve a 10. v.-ben a szárazföldre). Egyébként amikor az író már itt szól a világosság és sötétség, nappal és éjszaka váltakozásáról – függetlenül az égitestektől –, azzal kifejezi azt, hogy a „kezdet” (1. v.), mint kiindulópont után a világ máris benne van a történeti időben.

A világosság és sötétség szétválasztása, a szavak mögött levő tartalomból következően, nemcsak a természeti, hanem erkölcsi jelentőségű is. A világosság

a jót, az életet, az Istennek tetszőt jelenti, a sötétség a rosszat, a halált, a bűnt. E különbségtétel miatt nem lehet köze a világosságnak a sötétséghez (Ézs 5:20; 2Kor 6:14). Isten tőlünk is azt várja, hogy mint a világosság fiai, az ő világosságában járjunk (Ézs 2:5; Jn 8:12).

A második teremtő szó egy boltozatot hoz létre, amely elválasztja egymástól az égi és földi szférához tartozó vizeket (6–8 v.). Ennek a megértéséhez bele kell élni magunkat az ókori világképbe, amely szerint a föld egy korong alakú kontinens, körülötte és alatta van az óceán. Fenn, a magasban pedig van a menny, amelynek egyik része az égi óceán s azon túl van az igazi, a legfelső ég. A világnak e két részét választja külön az égboltozat, amelyet – etimológiája szerint – valamilyen fémből finom lemezzé kovácsolt óriási kupolának gondoltak, de amely tökéletes szilárdsággal (latin neve: firmamentum) zárta el egymástól az égi és földi szférához tartozó vizeket.

E boltozatépítésnek és a vizek szétválasztásának a célja az, hogy a földet megóvja egy olyan kozmikus katasztrófától, amelynél a mindenségben levő összes vizek rázúdulnának és elpusztítanák, ahogyan történt az az özönvíz idején, amikor „megnyíltak az ég csatornái” is (Gen 7:11). Természetes, hogy mindez az ókori ember földrajzi és fizikai gondolkozásának megfelelő kép. – Amellett részben jelképes is, hiszen láttuk a 2. v.-nél, hogy a „vizek” az életet fenyegető kaotikus erők sorába tartoznak. Ennek megfelelő egzisztenciális értelmezés tehát az, hogy Isten az „égi óceán” különzárásával a fölöttünk levő veszedelmektől akar megóvni. Vigasztalás ez az embernek, ha az őt fenyegető hatalmasságokra gondol, amelyekről Ef 6:12 ír, mint a gonoszság lelkeiről, melyek a magasságban vannak. Isten megteremtette a védelem lehetőségét ezekkel szemben is.

Végül még a harmadik teremtési nap első fele tartozik hozzá a rendezés munkáihoz (9–10 v.). A vizek megszabolázása még tovább tart, a tengereknek határt szab Isten, hogy belőlük kiemelkedhessék a szárazföld, a lakható világ. – Ezek a fokozatos rendezések, különválasztások, amelyeknek mindegyike hangsúlyozottan „jó”, tehát célszerű, Isten szándékának megfelelő, ezek teszik a teremtett világot alkalmassá arra, hogy azt a továbbiakban a Teremtő fölékesítse és élőlényekkel népesítse be.

1 Móz. 1,11–25. A teremtés díszítő munkái.

A szárazföld különválásával megkezdődhetett a növényvilág élete (11–13 v.). A teremtés e szakaszának a leírásához talán szemléltető kép lehetett egy

Mezopotámiában szinte évenként megismétlődő jelenség. Tavasszal az örmény hegyekben elolvadó hó úgy felduzzasztotta az onnan eredő folyók, különösen a Tigris és Eufrátesz vizét, hogy azok kiáradva tengerré változtatták a környéküket. Mikor aztán a víz visszatért a medrébe, a szárazon maradt föld egyszerre kiszáradt, kivirágzott: eltűnt a növényi élet. – A teremtő ige azt mondja, hogy hozzon elő, azaz hajtson, sarjasszon a föld növényeket; érdekes módon ugyanez a szó szerepel a 24. versben az állatok keletkezésével kapcsolatban is. Mintegy a föld öléből születnek mindezek, ami az „anyaföld” képét idézi elénk s mindenesetre utal a föld termő erejére, amelytől függ sokszor a föld terméséből élő ember élete is (vö. 4:12).

A növényeket – mint később az állatokat is – „nemük szerint” teremtette Isten. Ez a kifejezés egyszerű regisztrálása a növények sokféleségének, de megint a Biblia-író korára vonatkoztatandó megállapítás. Nem jelenti tehát sem azt, hogy valamennyi fajta egyszerre állott elő, sem azt, hogy újabb fajták nem jöhetnének létre, csupán azt, hogy a növények (továbbá az állatok) genus és species szerint osztályozhatók. Egy ilyen rendszerezés talán az is, amikor a növényfélék felsorolásánál szó van a vadon növő fűről, a magot termő kultúrnövényekről és a gyümölcsfákról.

Az égitegek teremtésének a leírásánál (14–19 v.) derül ki legjobban az, hogy a teremtéstörténetben csak azt kell tudomásul vennünk, amit a szentíró elénk akart adni. Amikor az egésznek a beállítása merőben ellenkezik mai ismereteinkkel (geocentrikus ábrázolás, a nap keletkezése későbbre esik, mint a földé, a nap és a hold a látszólagos nagyságegyezés miatt szinte egyenrangú), ugyanakkor van két fontos bizonyágtétele. Az egyik az ókori vallások csillagisteneibe vetett hitének és a mindenkori asztrológiának a tagadása: a csillagok, elsősorban a nap és a hold csak világító testek, Isten gondoskodásának az eszközei. A másik az, hogy ez égitegek az égbolton észlelhető és mérhető szabályos járásukkal az idő méréséhez, az ünnepek meghatározásához szolgálnak eszközül. Az égbolt feldíszítése is az ember javát szolgálja.

Az ötödik teremtési napon (20–23 v.) „élőlényeket” teremtett Isten, szó szerint „élő lelkeket”. A régi ember látva azt, hogy a növények helyhez vannak kötve, az állatok viszont mozgásra képesek, úgy magyarázta ezt, hogy az utóbbiakban „lélek” van. Ugyanazt a náfás szót használja itt a héber szöveg, amely az emberben is a lélegzésre, mozgásra képessé tevő vegetatív életerő kifejezője (2:7; 6:17). – Először a víz és a levegő népesül be élőlényekkel, felruházva az elementumoknak megfelelő testi alkattal. A 22. v. fontos közlése az, hogy Isten

megáldotta ezeket az élőlényeket. Az isteni áldás olyan valóságos erő, amely az áldó szóban kifejezett kívánság, vagy felhatalmazás megvalósulását is biztosítja. Itt az élőlények továbbszaporodása az Isten áldó akarata, amihez a szervezeti adottságokat is megadta a megáldó Isten.

A hatodik teremtési nap történetéből soroljuk még ide a szárazföldi állatok teremtését (24–25 v.). Ezeket is „nemük szerint” teremtette Isten, három élesebben különböző fajtát említ meg az író. Az első csoportot egyebütt mezei vadaknak nevezi az Ószövetség. A második általában a nagytestű állatfajtaikat jelenti, a szarvasmarhától az elefántig. („Behemót” – vö. Jób 40. rész.) A harmadik csoportba az apró, fürgén surranó, vagy csúszó-mászó állatok tartoznak.

1 Móz. 1,26–31. Az ember teremtése.

A teremtéstörténet – a világot felékesítő munkák sorában – ugyanarra a hatodik napra teszi az ember teremtését, amelyre a szárazföldi állatokét, nyilván sokféle egyező testi tulajdonságuk miatt. A Biblia ugyanakkor külön is választja őket azzal a megállapítással, hogy Isten az embert a maga képmására, hasonlósága szerint teremtette. Ez az istenképűség nem lehet testi hasonlóság (a P Ézs 40:18; 44:13 után írt!), viszont a lelki-szellemi hasonlóság színezésénél is óvatosnak kell lennünk, nehogy a lelki, értelmi, erkölcsi tökéletességnek olyan fokára emeljük emberösünket, ami még akkor is túlzás, ha tudjuk, hogy a szentíró nem gondolt az emberi faj fejlődéstörténetére. – Arra kell gondolnunk, hogy a teremtés tetteinél mindig valamilyen cél, rendeltetés érvényesül. Az ember istenképűsége is rendeltetés, nem alkati vagy intellektusbeli hasonlóság, hanem az embernek a világban elfoglalt helyzetére vonatkozik. Ahogyan Isten Úr a mindenség fölött, úgy az embert úrrá tette a földi világ fölött, hogy kikutassa titkait és a maga hasznára éljen velük (vö. Zsolt 8). – Nehézséget okoz a 26. vers többes számának a megértése is: „Alkossunk embert képmásunkra...” – E szóhasználat nem pluralis maiestatis, nem is a Szentháromságra utal, hanem arra, hogy Istent mennyei környezetében körülveszik a szolgálatára álló mennyei lények (vö. Jób 1:6). Bizonyos analógia itt is fennáll az Istenhez való hasonlóság terén: az embert sem egyedül levőnek teremtette az Isten, hanem férfivá és nővé s ennek következményeképpen emberi társasággá, azért lehet e teremtési vonatkozásban beszélni egy analogia relationis-ról, az egymás mellett, egymással kapcsolatban állás hasonlóságáról.

Az embernek adott áldás (vö. 22. vers) annyiban több az állatokénál, hogy nemcsak az elszaporodásnak, hanem a földi teremtményeken való uralkodásnak a kiváltságát is tartalmazza. Van itt még egy megkülönböztetés az ember és az állatok közt: az ember tápláléka a gabona és a gyümölcs, az állatoké a fű, amiben persze nem a vegetariánizmus teremtési rendjét kell látnunk, hanem egyszerűen a magasabbrendűség kifejezését (vö. a 12. vers növényfajtáinak a megkülönböztetését).

A teremtési munkák végén látszik meg igazán, hogy mi volt Isten teremtő akaratának a célja: életet akart teremteni, kezdettől fogva annak az előfeltételeit teremtette meg, különös tekintettel lévén az emberre, akiben mint Atya, a gyermekét akarta látni, ezért ruházta fel a legnagyobb kiváltságokkal. Ezt a bibliai ábrázolást nyugodtan mondhatnánk antropocentrikusnak, mivel minden az emberért történik, ha nem volna mégis theocentrikus, lévén a központban a gondoskodóan cselekvő isteni szeretet.

1 Móz. II. RÉSZ

1 Móz. 2,1–3. A nyugalom napja.

Az Ószövetség gondolatvilágában a hetes szám a teljesség kifejezője, a teremtés hét napja ennek megfelelően egy teljes időperiódust jelent, ahol a hat munkanap után a hetedik napon mintegy áment mondott Isten a teremtésre az áldó és megszentelő szó kimondásával. A célhoz érésnek, a tervbe vett munka jó véghezvitele utáni megnyugvásnak a napja lett a sabbat, amely az ószövetségi korban a hétnek egyetlen külön névvel megnevezett napja volt. Hozzá tartozott ez is Isten teremtése rendjéhez, emberi vonatkozásban figyelmeztet rá a tízparancsolat törvényadása (Ex 20:8–11).

Néhány megjegyzést fűzhetünk e pihenőnap jelentőségéhez. A sabbat szó bizonyára összefügg a babilóni sapattuval, amely ott szintén a munkaszünet napja volt (eredetileg a holdtölte napja). Tartalma azonban Babilónban e nyugalomnapnak más volt: amolyan szerencsétlen napnak tartották, amelyen nem volt tanácsos folytatni bizonyos munkákat, vállalkozásokat. – Istennek amaz első „szombatja” a teremtés munkájának a befejezése volt ugyan, de ez nem jelenti azt, hogy most már „a gép forog, az alkotó pihen”. Isten tevékenykedik azóta is (Jn 5:17) gondviselő és üdvösségszerző munkájával. – A hetedik nap jelentősége nemcsak a munka abbahagyásában, a pihenésben áll. Isten „megáldotta és megszentelte azt”. Ennek az áldásnak és odaszenteltségnek az átélésében lesz igazi ajándék a nyugalom napja. Ennek híján viszont több

rossznak és bűnnek a forrása lehet, mint a munkával hasznosan töltött többi nap. – A teremtéstörténet célhoz érése, végén a nyugalom napjával, paradigma gyanánt szolgálhat a világ történetének a jövő felé haladásához, amely történetnek – hitünk szerint – szintén meglesz a záró napja, az igazi „Úr-napja”. Végül ismeretes, hogy a keresztyénség „egy látszólagos forradalommal, valójában azonban tartozó engedelmességgel” (Barth) Krisztus feltámadásának a napját, vasárnapot szenteli Istennek, amelyen örvendez az új teremtésnek.

1 Móz. 2,4–17. Az első ember az Éden kertjében.

A következő fejezetek a Jahvista (J) történeti műhöz tartoznak. Magában véve a 2:4–25-ben is egyfajta teremtéstörténet olvasható, ez a szakasz azonban nem önmagában áll, hanem bevezetése a 3. rész elbeszélésének, ezért a teremtés munkájából csak egyes főbb mozzanatok vannak kiemelve, ezeknek az egymásutánja sem azonos a P rendszerező leírásával.

A földi világ kezdeti állapotának a leírása itt is, mint az 1:2-ben a kaotikus ürességnek, az élettelenségnek az érzékeltetése. De míg amott a víz az ellenséges elem, amelyet határok közé kell szorítani az élet érdekében, addig itt a száraz, kietlen puszta képét látjuk, amely épp a termékenyítő esőt várja, hogy annak hatására az élet megindulhasson. A szemléltető kép itt a szír-kánaáni vidék, amely a nyári forróságban kiszárad s az őszi esőzés változtatja újra virulóvá, művelhetővé. Az ábrázolás szerint a földnek az a rendeltetése, hogy kenyértermő „kultúrföld” legyen, ehhez pedig két tényező volt szükséges: az egyik az eső, a másik maga a földművelő ember. – Ahogyan az őszi esőzések kezdetén szokott történni, úgy szállt föl tehát a felhő, hogy megáztassa a szomjú földet. (Az ’éd szó jelentése Jób 36:27-nek is megfelelően: felhő.)

Isten teremtő munkájára több, a szemléletesség kedvéért néha nagyon is emberien hangzó szót használ a Biblia. A 7. v.-ben az ember teremtését a „formálta” szó teszi szemléletessé, amely szó a fazekasmester munkájára használatos, amikor az az agyagból edényt készít. (Ez a kép még sok helyütt szerepel a Bibliában a teremtő és eleve elrendelő Isten munkájával kapcsolatban, Ézs 45:9; Jer 18:6; Róm 9:20). További szemléletes kép az, hogy az embert a föld porából formálta Isten. A szóösszefüggés (’ádám = ember, ’adámáh = föld; vö. a latin homo és humus szavakkal) kifejezi azt, hogy az ember, mint testi lény, hozzá van kötve a földi, az anyagi világhoz (3:19). – A por és a test azonban magában még nem ember. Az emberré válásnak a lényege az ószövetségi hitismeret szerint az volt, hogy Isten „életnek a lehelletét” adta bele

s az ember csak ebben a test-lélek oszthatatlan egységben ember. – Olvastuk az 1:20.24-nél, hogy a náfás = lélek szót olykor az állatokkal kapcsolatban is használja az Ószövetség, más oldalról viszont hangsúlyozza hogy az ösztönember nem ér többet az állatnál (Ézs 49:31; Préd 3:18). Az ember azáltal lesz magasabbrendű élőlény a többi „lelkes állatnál”, ha rendeltetése szerint személyes kapcsolatban áll az őt életre keltő Istennel.

Az egész 2. rész mondai jelleggel beszéli el a világ és az emberiség történetének a kezdetét, mégis „történeti” marad a maga módján és a saját földrajzi-történeti látókörén belül. A szentíró a Közel-Keleten tudja annak az emberiségnek az őshazáját, amelynek leszármazottai a bibliai korban éltek. Ez az őshaza egy kert volt Édenben (8–17. vers). Az utóbbi szó etimológiái közül talán legjobb az, amely az akkád edinu = „pusztaság” szóból vezeti le. Így a „kert a pusztaságban” a Keleten jól ismert oázis képét idézi fel s megfelel a 2:5 helyzetképének. Az Éden aztán mint önálló szó, a hajdankor bőségének, szépségének a kifejezője lett (Ézs 51:3). A perzsa eredetű pardész szó és a görög fordítás nyomán honosodott meg a „paradicsom-kert” elnevezés, amely díszkertet, parkot jelent. Az Éden kertjénél is a bőven termő gyümölcsfák adják a kert jellegzetességét. (Egy mondatban említsük meg, hoy az édenkerti mondának egy változata olvasható Ez 28:13 skv.-ben, Főnáciára vonatkoztatva).

Az író földrajzilag is meghatározza az Éden kertje fekvését, a 10–14. versben megnevezett négy folyó közül azonban csak az Eufrátesz és a Tigris (Hiddekel) ismert előttünk. Ez viszont elég ahhoz, hogy az arméniai hegyvidékre gondoljunk, mint vízvásztó területre (ez az „egy forrásból” eredés naív ábrázolásának a megfelelője). – A földrajzi meghatározásnál még fontosabb a 15. versnek a tanulsága, hogy az emberi léthez kezdettől fogva hozzátartozott a munka. A Szentírás ábrázolása szerint az ember első feladata az volt, hogy művelje és gondozza azt a földet, ahol él. A föld művelésére használt szó a héberben (ábad) jelent szolgálatot, de istentiszteletet is; a nyelv történeti fejlődése alakította ki az értelmi árnyalatokat. (Vö. a latin nyelvben a colo igével, amelyből származik a kultusz szó.) Figyelmeztet ez arra, hogy az ember lehet nemcsak művelője, hanem rabja, sőt bálványozója is a földnek.

Az Éden kertjének közepén levő „élet fája” és „tudás fája” jelképes jelentőségű. Az első azt a lehetőséget nyújtáná, hogy gyümölcsétől az ember életereje, ifjúsága megújul. (Újszövetségi eschatologikus kivetítése Jel 2:7-ben.) A tudás fája nem a „mindentudással” áll kapcsolatban, hanem a „jó és rossz” szavak ismételt említéséből kivehetően az erkölcsi tudással s azt tétélezi fel, hogy

ember-őünk e tekintetben nem ismerte a tudatos különbségtételt. A sancta simplicitas állapotában élt, nem tudva, hogy a természetben és magában az emberben áldásul adva levő erőket hogyan lehet felhasználni a természet és az ember megrontására.

A mondottakból következik, hogy Isten nem az intellektuális tudást, a természet megismerését tiltotta el az embertől, hanem azt kívánta, hogy az ember maradjon meg ártatlanságában. Isten parancsa azonban próbatétel, amelyben elvállik, hogy az ember elhiszi és elfogdja-e, hogy javára van Istennek akár parancsa, akár tiltása. Az ember felelős lény, akinek megvan adva a döntés szabadsága engedelmességre, vagy elutasításra. Ezért volt már ez az első törvény is a hívő engedelmesség próbája.

1 Móz. 2,18–25. Az asszony teremtése.

Szállóigévé lett ez a bibliai mondat: Nem jó az embernek egyedül lenni! Amit az 1:27 is kifejezett, miszerint teremtési rend az, hogy emberek éljenek egymással közösségben, az itt is megismétlődik, hangsúlyozva azt, hogy az asszony, tehát a másik ember – segítőtárs. Az a felhatalmazás, hogy az ember uralkodjék a földön élők fölött, csak az állatokra, a természet világára szólt, nem pedig a másik emberre, akit Isten nem rabszolgának, vagy személytelen munkaerőnek szánt, hanem egyenrangú segítőtársnak, felebarátnak.

Az itt következő teremtési mozzanatok naivan szemléletesek s lényeges dolog annak a megértése, hogy mit akarnak hangsúlyozni. Így az állatoknál nem azon van a hangsúly, hogy az embert előbb, vagy utóbb teremtette-e Isten, hanem azon, hogy miközben az ember találó elnevezést ad az állatoknak, tulajdonságaik alapján, kiderül, hogy akadhat ugyan köztük sok hasznos élőlény, de egy sem olyan, amellyel az ember gondolatait, érzéseit közölhetné, a sorsát vele megoszthatná. Ehhez egy másik ember szükséges, a hozzá hasonló embertárs. – Az asszony teremtésénél szinte egy narkózissal véghezvitt operáció képét vetíti elénk a szentíró, hogy végül a „csontomból való csont, testemből való test” felismerés által a teljes egymáshoz való tartozást fejezze ki. Ezt az összetartozást érzékelteti a nő héber elnevezése is, amit a magyar nyelv csak némi mesterkéeltséggel tud visszaadni: ’is = férfiember, ’issáh = asszonyember, nő.

A férfi és nő összetartozásának különös jelentőse a családi életben mutatkozik meg, minden generáció igyekszik új otthont, új életet teremteni magának. A férfi és nő összetartozásának, a családi élet tisztességének a legmagasabb fokú

értékelése az Újszövetségben olvasható, amikor a Krisztusnak és az ő egyházának a misztikus kapcsolatát példázza (Ef 5:30–32).

A 25. vers értelmét lásd 3:7-nél.

1 Móz. III. RÉSZ

1 Móz. 3,1–7. A bűneset.

A bűneset további bibliai értékelését Róm 5:18–19-ben úgy olvassuk, hogy egy embernek az engedetlensége által sokan lettek bűnösökké és egynek a bűnesete által minden emberre elhatott akárhozat. Ádám és Éva vétke e szerint egyben az eredendő bűn kiindulópontja is. Magának a büntetnek a lényege pedig nem egy közönséges gyümölcslopás, hanem az Isten iránti bizalmatlanság, hitetlenség. (Vö. 2:17-tel.) – Ha volt valaha e történetnek mitologikus alapanyaga, azt a Bibliáiró már régen mitológiátlanította (maradványa inkább mesemotívum: a beszélő kígyó), sőt az okadatóló kérdéseket is (honnan van a verejtékes munka, a fájdalommal történő szülés, a halál) egy szélesebb körbe, a bűn, bűnhődés és a megváltó szeretet összefüggő egészébe taglalja be. A bűneset története éppen ilyen jellegénél fogva egyedülálló, nincs parallelje az ókori Kelet mítosz- vagy mondairodalmában.

A kígyó valóságos állat és ugyanakkor jelképes lény, ami úgy érthető meg, ha tudjuk, hogy a régiek a kígyó alakjában istent vagy démont láttak. Itt mint kísértő, Istennek és embernek az ellensége jelenik meg. Először elülteti az emberben a kételkedés magvát, azután meghazudtolja Istent, végül rosszindulatú féltékenységgel vádolja Őt, mintha sajnálná az embertől a tudást. A kísértő kígyóra ráillenek az evangéliumnak a Sátánra alkalmazott szavai: „Hazug ő, a hazugság atyja” (Jn 8:44), mint ahogyan az újszövetségi hagyomány azonosította is a Sátánnal: „Az a régi kígyó, akit neveznek ördögnek és Sátánnak...” (Jel 12:9).

Tanulságos a megkísértett asszony magatartása: Először ő akarja védeni a gyanúsítással szemben Istent, közben pedig észrevételnül belekerül a kísértés hálójába, vonzani kezdi az ismeretlen utáni vágy és a „hátha” gondolata: hátha a kígyónak van igaza. – Jobb szóba nem állni a kísértő gondolatokkal és vágyakkal.

„A kívánság megfogánván, bűnt szül” (Jak 1:15) – ez következett be az első embernél is. Bukásában elérte az Istenhez való hasonlóságnak azt a vonását is, hogy megismerte a jó és rossz közti különbséget, de ez számára tragikus ismeret,

mert nem tudja úgy a jót választani és a rosszat elutasítani, mint Isten. – A tudás gyümölcsének az élvezete először vajmi kevés eredményt hozott az embereknek: észrevették, hogy mezítelenek. Ami a gyermeki ártatlanság korában természetes volt (2:25), az a más szemmel néző ember előtt (Mt 5:28–29) szégyellni és eltakarni való lett. Ebből adódott a bűneset történetének egy olyan félremagyarázása, miszerint az a nemek különbségének és a szexualitásnak a megismerése volt. Ez azonban antibiblikus magyarázat, aminek ellene mond az, hogy a fajfenntartás isteni teremtési rend (1:27–28).

1 Móz. 3,8–19. Isten ítélettartása.

Az erkölcsi tudás egyik következménye lett a bűnre való rádöbbenés, a rossz lelkiismeret feltámadása és a büntetés előli ösztönös menekülés. Közben kiderül, hogy a számonkérő Isten előtt nem lehet elrejtőzni sem bokrok, sem kitérő válaszok mögé. És milyen nyomorult gyáva az ember, amikor másokra akarja áthárítani bűnéért a felelősséget: „Az asszony adta..., a kígyó vett rá...!”

A bűn büntetése átok. Negatív tartalommal az átok éppoly határozott isteni akaratkijelentés, amilyen az áldás (ld. 1:22-nél.) A kígyót először állat mivoltában átkozza el Isten, nyomorult porban csúszó állattá. Az asszony átka a terhesség és a gyermekszülés fájdalma, azonkívül az ókori viszonyoknak megfelelő alárendelt helyzet a férje, mint ura mellett. A férfi átka pedig a fárasztó, verejtékes munka. Nem maga a munka átok (vö. 2:15), hanem hogy fárasztó, sokszor eredménytelen az a megátkozott föld miatt, ahol vesződni kell gazzal, kártevőkkel, az időjárás viszontagságaival. – Az utolsó átokszó az egész emberiségre érvényes halál. Magasabbrendű élőlényvolta nem menti meg attól, hogy ismét porrá legyen. A bűn zsoldja a halál.

Mindamellett Istennek az átka is tartalmaz valami jót. A munka, ha fáradságot is, tartalommal tölti meg az ember életét és megajándékoz az alkotás örömeivel. Az asszony kettős átkához két újszövetségi ígét kell elolvasnunk, hogy a feloldást megtaláljuk: Jn 16:21; Ef 5:28. – A legfontosabb áldást ígérő kijelentés a kígyó átkával kapcsolatos (15. vers), ahol a kígyónak, mint a kísértőnek a legyőzését ígéri Isten „az asszony magva” által. Ez az ún. proto-evangélium, az első messiási jellegűnek tartott kijelentés, amelyet így értelmezett az ősegyház és a maga módján a korabeli zsidóság is. Az eredeti szöveg szóhasználatának az árnyalatai mutatják, hogy többről van szó, mint az asszonynak a kígyótól való ösztönös irtózásától. Az asszony magva (nem az asszony és nem általában az ember) az, akiről szól a jövődőlés; ő (hímnem!) tapos rá a kígyó fejére, hogy

megsemmisítse azt és vele együtt az általa felidézett bűn átkát és a halál hatalmát.

1 Móz. 3,20–24. Az Éden kertjén kívül.

A 3. rész hátralevő versei még rövid összefoglalást adnak a továbbiakról. A 20 v. az első asszony nevét mondja meg, az Ószövetségben (különösen a Genézis-Exodusban) gyakori névelemzéssel, amelynél nem mindig a pontos nyelvtani forma, hanem a hangzás hasonlósága a döntő. Az Éva (héberül Havváh) azt jelenti, hogy az élet továbbadója (genetrix).

A 21. versben egy kultúrtörténeti mozzanat van. Míg a 3:7 szerint az első ruha növényből készült, később az ember felhasználta az állatok bőrét is e célra. (Az a kifejezés, hogy Isten maga csinált bőrruhákat az embernek, Isten gondviselését akarja érzékeltetni: ellátja az embert alkalmasabb ruhával, mielőtt elhagyná az Éden kertjét).

Mert az embernek el kellett hagynia első boldog lakóhelyét, hogy megkezdje küzdelmes létfenntartó munkáját az Édenen kívül. A visszavezető utat végleg elzárta Isten, amit két kép érzékeltet. Az egyik egy őrt álló kerub, az Ószövetség több helyén előforduló mennyei lény, amelynek rendeltetése, hogy Isten szent jelenlétének, trónjának az őrizője legyen (Ex 25:18 skv.; Ez 1. r.). A másik egy lángoló, villogó kard (talán a villám képe). Megkezdődött az Édenen kívüli élet, az ember tragédiájának sok fejezete, amely azonban nem maradt Isten gondviselő és megváltó szeretete nélkül.

GENESIS 6-9. fej.

1 Móz. VI–VIII. RÉSZ

1 Móz. 6,6:1–4. Az angyalok házassága.

Ez a rövidségében is töredékes néhány vers a legnehezebben magyarázható része az őstörténeteknek. A mai magyarázók szinte egyöntetűen mitologikus vonatkozású torzónak tartják s rokon vonásokat látnak benne azokhoz a sémita, de főként görög mitoszokhoz, amelyekben istenek és emberek nászáról van szó, aminek a következtében félistenek születnek. A Bibliáiró azonban jobbnak látja nem részletezni e történeteket, csak a kései apokaliptikus irodalom veszi fel újra a témát, azzal fejezvé be a leírást, hogy e „bukott angyalokat”, akik szörnyű zűrzavart teremtettek a földön, Isten az alvilágban külön börtönbe vetette. Erre emlékeztet az Újszövetségben 2Pt 2:4; Júd 6. verse. – Két mitológiátlanító

kísérlet ismert a magyarázás történetéből. Egyik keresztyén talajon született meg s eszerint az „istenfiak” az istenfélő Sétnek az utódai, az „emberek lányai” pedig Kain leszármazottai. A másik a középkori zsidó értékelési mód, amely szerint az „istenfiak” előkelőket, hatalmasokat jelentenek (Zsolt 29:1 hasonlóságára), eljárásuk pedig közönséges zsarnokoskodás az alsóbbbrangú emberekkel szemben.

Az „istenfiak” alatt azonban itt minden valószínűség szerint mennyei lényeket, angyalokat ért az író (vö. Jób 1:6; 38:7), létüket sem az Ó-, sem az Újszövetség nem vonja kétségbe és nem tartja mitologikusnak. Az emberekkel való összekeveredésüket bizonyára azért írja le itt a Biblia, hogy véleményt és ítéletet mondjon a magukat óriásoknak, félisteneknek tartó emberek vagy családok fölött. A szentíró ismerte egy Gilgamesnek a történetét, tudta azt is, hogy egyes királyok, sőt oligarcha családok isteni eredettel dicsekedtek, hogy uralomhoz és erőszakos tetteikhez való jogukat ezzel is igazolják. Ott voltak ezek az „óriások” Kánaán területén is. (Num 13:34 stb. – A héber nefilim szó görög megfelelője gigantes, ennek nyomán általánosan elfogadott az „óriások” fordítás.) – Különös, hogy az Ószövetség nem vitázik a tekintetben, hogy lehetett-e ilyen keveredés mennyei és földi lények között, de ítéletet mond fölötté azzal, hogy a belőle származó korcs nemzedéket mindenestül az özönvízbe fullasztja.

A történetben tehát nem azáltal tűnik ki az emberi gonoszság csúcspontja, hogy a bukott angyalok megrontották az emberi nem természetes életrendjét, hiszen így az emberiség csupán szenvedő fél, hanem azáltal, hogy emberek isteni származással dicsekedtek, magukat óriásoknak, hírhedett hősöknek vallották. A mennyei lények alászállása, mint hajdani mitologikus vonás, csak aláfesti az embereknek magukat óriásokká felmagasztaló gögjét.

Az özönvíz története. 6:5–8:22.

Bevezetés.

Az özönvíz bibliai leírásának két nevezetes formai vonatkozása van. Egyik az, hogy a világ legkülönbözőbb népeinél megtalálható – mondai vagy mitologikus ábrázolásban – egy mindent elsöprő özönvíz emléke, amely áradatból egy mentőhajó segítségével csak néhány ember menekült meg. Legközelebb áll ezek közül a bibliai leíráshoz a mezopotámiai özönvízhagyomány, amelyet legteljesebb formában a Gilgames-eposzról ismerünk, de vannak régebbi változatai is, még a sumér korból is a II. évezred elejéről. Ezekhez képest a bibliai özönvíztörténet viszonylag kései feldolgozás, mindammelllett nem pusztá

másolata a sumér-babilóni özönvíztörténetnek, és ez nemcsak egyes mozzanatok eltérésben mutatkozik, hanem főként a theologiai ábrázolásmódban. Az összehasonlítástól semmi esetre sem kell féltenuk a bibliai özönvíztörténetet. – A babilóni mitologikus feldolgozásban pl. az istenek összeesküsznek az emberiség kipusztítására, de tervüket megghiusítja egyik istennek az árulása, aminek a következtében egy bárkában megmenekül az idejében figyelmeztetett özönvízi hős és hozzátartozói; efölött azonban heves vitára kerül sor az istenek között. Közben kiderül, hogy a felidézett özönvíztől maguk az istenek is megrémülnek, meglapulnak az égben, mint a kutyák, sírnak, visítoznak. Majd meg az özönvíz végén odagyűlnek az áldozat füstje fölé, mint a legyek. A bibliai elbeszélés ezzel szemben nemcsak mitológiátlanít, az egyetlen Istennek a világfölötti hatalmát ábrázolva, hanem az egész leírást úgy tagolja be a többi bibliai történetek összefüggésébe, hogy kitűnjék belőle Istennek szuverén Úr volta, aki ítéletet tart, de ugyanakkor kegyelmet is gyakorol akarata szerint.

A másik formai jellegzetesség az, hogy a bibliai özönvízleírás iskolapéldája két különböző forrásanyag összedolgozásának: a jahvista történetet a Papi Író a saját hagyományanyagával úgy egészítette ki, hogy a két réteg egymástól meglehetősen könnyen elválasztható. (Jahvista: 6:5–8; 7:1–5.7–10.12.16b–17.22–23; 8:2b–3a.6–12.13b.20–22. – Papi irat: 6:9–22; 7:6.11.13.16a.18–21.24; 8:1–2a.3b–5.13a.14–19.) Az összedolgozás ellenére is mutatkoznak szembevető különbségek. A J alapiratban Noé hét pár tiszta és egy pár tisztátalan állatot visz a bárkába, az áradást 40 napig tartó eső okozza. A P szerint csak egy pár állat kerül a bárkába minden fajtából, az özönvíz kozmikus katasztrófa, azaz égi és földalatti vizek árasztják el a szárazföldet, a bárkában töltött idő kereken egy esztendő. Ezeken túl jellegzetesen mutatkozik meg P részekben az írónak a teremtéstörténetből (Gen 1) ismert szóhasználata és előadásmódja. Mindez azonban nem jelent többet, mint hogy ugyanannak a történeti emlékezésnek kétféle hagyományanyag fonódott egybe, ami inkább erősíti, mint gyengíti a hagyomány realitását. (Mezopotámiából is több özönvízelbeszélés változat ismert). – A továbbiakban e forrás-megkülönböztetéstől függetlenül tárgyalhatjuk az özönvíz történetét, lévén az igazi mondanivaló és a theologiai látás azonos.

1 Móz. 6,6:5–8. Prológus.

A bevezető versek az özönvízkatasztrófa indokolását adják, amit más szavakkal 9–13 v. is megismétel. A legmegdöbbentőbb e szakaszban Istenről azt az egyébként emberi indulatot olvasni, hogy ő „megbánta”, hogy embert teremtett,

annyira megromlott az emberiség. E romlottságot kétféle módon is szemlélteti az Írás. Az 5. v. szerint az ember „szívének gondolatai” teljesen rosszak, gyökerében vált romlottá, hamissá az ember érzés- és gondolatvilága. Vágyai, szándékai nem méltók az Isten képére teremtett emberhez, sőt bűnt, bajt, átkot szülnek, gyötrelmére az egész világnak. A 11. skv. versek ki is mondják, hogy ez a romlottság az „életútnak”, azaz a tetteknek a gonoszságában nyilvánul meg. A Biblia itt is elevenre tapint, amikor rámutat arra, hogy az embert vonja és édesgeti a maga kívánsága, azután a kívánság megfogánván bűnt szül. (Jak 1:14–15). A gonosz tettet megelőzi a gonosz kívánság, ezért szívlelendő meg a tizedik parancsolat. – A gonosz tettek közül feltűnő módon egyet emel ki a 11–13 v., az erőszakoskodást, amely akár a testi erővel, akár a szellemi képességekkel visszaélvén zsarnokoskodást, jogtiprást, osztályellentétet eredményez.

Isten elhatározott ítélete szerint tehát – a 13. v. szóhasználatával élve – elérkezett a vég. Ez az eschatologikus hangzású szó egy világkorszaknak az elmúlását jelöli, ami után majd egy másik korszak következik. Isten ugyan itt nem világvégét tervez, a föld megmarad, de az élőket készül letörölni róla, hogy majd egy új kezdetből fakadhasson valami más. Az ítélő Isten mindenesetre kegyelmes Isten marad, mert az új korszaknak a zálogául Nóét és családját átmenti a következő korba. – Nóé kiválasztásának is kettős indoka van. Az egyik röviden ennyi: kegyelmet talált az Úrnál (8. v.). A másik megjegyzés szerint ő igaz és tökéletes volt (9. v.). Az utóbbi persze úgy értendő, hogy Isten nyilvánította őt ilyennek (a „tökéletes” szó a kultuszi nyelvben az Isten által elfogadott kedves áldozat jelzője), mégis észre kell vennünk, hogy megvolt Nóéban az Istennel járás készsége, a hívő aktivitás, amire tekintettel tartja számon őt is a hit példaképei között Zsid 11:7.

1 Móz. 6,6:9–7:9. A bárka.

Az utóbb említett újszövetségi textus különösen abban látja Nóé hitét, hogy komolyan vette az isteni figyelmeztetést és bárkát készített a maga és házanépe megtartására. Mások „ettek, ittak, házasodtak” (Mt 24:38), Nóé pedig sietve ácsolta a bárkát, ezt a lakásnak is alkalmas, ajtóval, ablakokkal ellátott, rekeszekre osztott hajót. A bárka héber elnevezése (tébáh) még egyszer fordul elő az Ószövetségben: ugyanez a neve annak a hajócskának, amelyben a gyermek Mózeset kitették a Nílus parti sás közé (Ex 2:3). Mindkét esetben a halálos veszedelemből az életre megmentő hajó. A keresztyénségben a bárka az egyház egyik jelképe lett, lévén az egyház is Isten eszköze arra, hogy a halálból

az életre mentse át az embert. (A jelkép értelmezésénél azonban nem volna helyes a látható egyházra, vagy annak valamelyik felekezetére gondolni s ehhez még mereven hozzákapcsolni az extra ecclesiam nulla salus elvét. Inkább a kegyelmi lehetőségre kell gondolnunk, amelyet az egyházban nyújt az Isten, nemcsak egyéni üdvösségre, hanem a „szentek közössége” megvalósítására is).

A bárkában megfért egymás mellett ember és állat, farkas és bárány. Az ítélet érzése, a halál közelléte megfékezte az ellenséges ösztönöket. Egyébként abból a gondoskodásból, hogy Isten a halálra ítélt élővilágból Nőé családján kívül még egy-egy pár állatot is megment, kitűnik, hogy mennyire csak megközelítő Istennel kapcsolatban az az emberien hangzó érzés, hogy ő „megbánta” teremtő tettét. A héber nyelvben a megbánás és bánkódás, sőt részvét azonos gyökerű szavak, ami megmagyarázza azt, hogy Isten megbánásában benne van a bánkódás is (Jón 4:2), ennek következtében az is, hogy amikor ítéletet gyakorol, akkor sem szűnik meg könyörülő lenni. Már csak azért sem, mert Isten nem adja fel eredeti jó szándékait és terveit, a jelen esetben az élet megtartását. Ebből a megtartó szándékból pedig nem marad ki sem a „tisztá”, sem a „tisztátalan”, az egyetemes ítéletben a kegyelem gyakorlása is egyetemes jellegű.

1 Móz. 7,7:10–8:14. Az özönvíz.

Az özönvíz mindent elborító áradatának bekövetkeztét kétféleképpen motíválja a bibliai elbeszélés: részint egy 40 napon át zuhogó eső következményeként, részint olyan kozmikus jellegű vízbetöréssel, amelyben a föld alatti kaotikus tenger (tehóm) és az égboltozat fölött levő égi óceán (vö. 1:7-nél) vize zúdult a földre. Mindez természetesen az ókori világképnek megfelelő ábrázolás, mint ahogyan az özönvíznek olyan leírása is, amelynél a víz a legmagasabb hegyeket is elborította s aztán egy bizonyos idő elteltével lefutott a szárazföldről, az ókori világkép szerint képzelhető el, amely a földet még nem gömb alakúnak tudta s a szárazföldet egy vízszintes síkú kontinensnek gondolta, amely körül és alatt terül el az óceán. Mai világképünknek megfelelő racionális magyarázatot adni nehéz, mégis figyelemreméltóak a föld különböző népeinél meglevő özönvízmondák s legalábbis illusztráló jellegűek azok a több méter vastagságú áradásos iszaplerakódások, amelyek egyes mezopotámiai városok régebbi kultúráját teremtték el (Vö. az Általános történeti keret c. bevezető cikk II. 1. pontjával).

Az özönvíz bibliai leírásánál számunkra legfontosabb annak az ijesztő pusztulásnak a képe, ami az elfajzott, megromlott emberiség bűne miatt

következett be Isten ítéleteként. Elpusztult a földön minden élőlény (7:21). Egy óriási iszaptemető borított el mindent a víz visszahúzódása után, egy szörnyű tabula rasa maradt ott, amelyen kellett elkezdődnie a világ története egy új szakaszának. A roppant katasztrófa emléke a bibliai írásokban úgy maradt meg, mint valami egyedül álló, világméretű pusztulásé, intő példaként a világ végső elmúlására, amikor majd annak a rendelt ideje elérkezik, helyet adván egy új teremtésnek (Mt 24:37–39; 2Pt 3:6–7).

Nóé bárkája a Biblia szerint az Ararát hegység egyik csúcsán feneklett meg (8:4). Ez a vidék Arméniának egyik része, melyet a babilóniak Urartu néven neveztek. Az emlékezés tehát ugyanabba az irányba mutat, mint az Éden kertjénél: a Tigris és Eufrátesz folyók forrásvidékére (2:10–14). – A következő epizód (8:6–13) mesélő modorban és a babilóni özönvíztörténet megfelelő részéhez feltűnő hasonlósággal mondja el, hogy Nóé az ablakon át kibocsátott holló, illetve galamb révén tudta meg, mennyire apadt már le a víz. – Amikor a galamb másodszor tért vissza, egy olajfalevelet hozott a csőrében. Ez a „békegalamb” szimbólum eredeti képe, ahol az örökzöld olajfalevél az új élet reménységét jelképezi, mint Isten megbékélésének az üzenetét. A harmadik alkalommal már nem tért vissza a galamb (amely egyebütt a szabadon szárnyalás jelképe is, Zsolt 55:7). Helyet talált magának a felszáradt földön. Nóé és a vele levők is elhagyhatták a bárkát.

1 Móz. 8,8:15–22. Nóé hálaáldozata.

Isten „kibocsátó” felhívása arra, hogy a bárkában levők lépjenek ki a földre és kezdjenek új életet, nemcsak parancs, hanem áldás is. A „szaporodjatok és sokasodjatok a földön” szavak emlékeztetnek a teremtéstörténetnek arra a részére, amikor az élőlényeket és az embert útjára bocsátja Isten. A szavak megisméltése a teremtési rend és kiváltság megújítását fejezi ki.

Nem szól a Biblia arról, hogy amikor Nóé kilépett a szárazföldre, kétségbeesett-e a szörnyű pusztulás láttán, vagy ellenkezőleg, büszkévé tette-e az a gondolat, hogy ő a kiváltságos megmenekült, szinte övé az egész föld. Ellenben olvasunk arról, hogy legelső tette volt hálaáldozatot mutatni be megmentő Istenének. Áldozata „kedves illatként” (ez a szívesen fogadott áldozat jelzője, Lev 1:9) szállt az ég felé. – Az áldozat elfogadásához fűzött ígéletben Isten „reális látása” tükröződik. Ő tudja, hogy az ember szívének az indulatai (vö. 6:5) nem lesznek jók ezután sem. Ő mégsem akarja többet ilyen módon elpusztítani a földet. Ezután az évszakok, a „munkák és napok” meg nem szűnnek. A természet

rendjének ez a ciklikus jellegű tovahaladása pedig nem unalom és nem a gondoknak a munkáknak a kényszerű ismétlődése, hanem az élet fennmaradásának az áldása, amelynél a keretet biztosítja a világot fenntartó Isten, az embernek pedig lehetőséget ad arra, hogy tartalommal, emberhez méltó munkával ezt a keretet kitöltse. – Így zárul le e világkatasztrófa leírása az új élet ígéréteinek kegyelmes kihirdetésével.

1 Móz. IX. RÉSZ

1 Móz. 9,1–7. Törvények a megújult világ számára.

A 8:21–22-ben foglalt (J fogalmazású) történet párhuzamát és kiegészítését találhatjuk a Papi Író következő mondataiban. Először az új világ rendjének az alaptörvényeit olvassuk (1–7 v.), majd Isten ígéreteit szövetségi elkötelezés formájában (8–17 v.).

A babilóni özönvíztörténet a főhősnek az apoteózisával, halhatatlanná válásával végződik. A bibliai történetben viszont Isten lehajlik az emberhez, hogy megáldja mint embert és megújítsa a teremtésben adott emberi kiváltságait. Az ember továbbra is a legfelső helyet foglalhatja el a világban, elszaporodva birtokba veheti a földet és azt terített asztalnak tekintheti továbbra is. Az 1:29-ben mondottakkal szemben azonban nemcsak a növények és gyümölcsök, hanem az állatok is eledelül szolgálhatnak az embernek. Az ember tehát nemcsak fölötté áll az állatoknak, hanem üldözi és elejti őket, azok pedig rettegnek a rájuk vadászó embertől.

Eltiltja azonban Isten az embertől az állatok vérének a megevését. Ennek a magyarázata az a gondolat, mely szerint a régi ember a vért lélekhordozónak, más szóval az életerő székhelyének tartotta. Az életet azonban Isten adja, ezért az az övé, neki kell áldozatként odaadni. (Vö. Lev 17:11 skv. magy.). A bibliai tiltásban van bizonyos tiltakozás is azzal a pogány hiedelemmel szemben, mely szerint főleg szentnek tartott állatok vérének a megevése isteni erőt ad élvezőjének. Amikor később az Újszövetségben e szakrális kötöttségek megszűnnek, maga az ószövetségi tilalom is feloldódik; megtartása törvényeskedéssé válna.

Sokkal nagyobb jelentőségű ennél az a másik tilalom, amely az emberölésnek akarja útját állni. Figyelmeztetést ad az isteni törvény, amikor emlékeztet a vérbosszú végzetes fenyegetésére, amely nem törvény, hanem átok (vö. 4:15.24). A 7. vers ismétlése éppen arra figyelmeztet, hogy az ember hivatása

az, hogy elszaporodjék a földön, nem pedig az, hogy egyéni, vagy országos méretű bosszúállással, gyilkosságokkal vagy háborúkkal írta egymást. – A bosszú átkának az emlékezetbe idézésén túl még súlyosabb intés az, hogy Isten maga fogja számon kérni a gyilkostól a kiontott vért. Majd később egy más szintű szeretettörvény megtiltja a személyes bosszúállást (Lev 19:18) s e törvényt a Római levél együtt idézi azzal a másik ószövetségi textussal, hogy Istené a bosszúállás joga és véghezvitele (Róm 12:19 vö. Deut 32:35). Istennek a személyesen számonkérő és büntető ítéletét persze ismét csak az Őt ismerő hit érzékeli, amely az eseményekben nem sorsfordulatokat lát, hanem azt a tényt, hogy rettenetes dolog az élő Isten kezébe esni. (Olv. pl. 2Sám 12:9 skv.).

1 Móz. 9,8–17. A Nóéval kötött egyetemes szövetség.

Az özönvíztörténetnek és záradékának a bibliai ábrázolásán következetesen végighúzódik egy gondolat: Isten kegyelemből tartotta életben Nóén keresztül az emberiségnek és az élővilágnak a maradékát. Kegyelemből tartja meg továbbra is a világot, tudva, hogy az ember nem lesz jobb, mint volt (8:21). Mégis elfogadja ezt a világot és az embert ilyen állapotában is, sőt különös kegyelemmel kezd el munkálkodni a megváltásra szoruló világban s ennek a kifejezési módja a szövetség.

A szövetség (berít) emberi vonatkozásban szerződést jelent, két félnek a kölcsönös kötelezettségvállalását valamilyen ügyben (pl. 1Sám 20:13–15; 1Kir 5:8–12). Egészen rendkívüli formája a szövetségnek az, amikor Isten hajlandó szövetségre lépni az emberekkel, a pátriarchákkal, Izrael népével, vagy a Dávid házával. Kegyelmi tett ez, a szolidáris Isten segítségének a felkínálása, amit az ember nem kívánhat, nem kezdeményezhet, csak hitben elfogadhat. A szövetség azonban kegyelmi jellege mellett is kétoldalú. Isten segítséget, szabadítást, üdvösséget kínál és ad, viszont hitet és engedelmisséget kíván, ahogyan a jelen szövetséget is megelőzték Isten törvényei.

Isten szövetségkötésének az első formális leírását itt találjuk a Bibliában (visszautalással a 6:18 ígéreterre). Ez a szövetség egyúttal a legszélesebb körű s Nóén keresztül az egész emberiségre, sőt a világra vonatkozik. Isten ígéretet tesz e szövetségben arra, hogy nem pusztítja el többé özönvízzel a világot. Isten maga elkötelezése feltétel nélküli. Szövetségét pedig megpecsételi egy látható jellel, emlékeztetésül a biztató ígéretre. E jel a szivárvány tüneménye: a tovaúzó zivatarok után úgy tűnik fel a szivárvány íve, mint egy hatalmas íjj, amelyből kisuhantak a nyilak s félre van téve pihenésre, hogy többet ne ártson. –

Ez a naív kép nem fizikai magyarázata a szivárvány képződésének, hanem egy biztató jelkép azok számára, akikben van fogékonyság a lelki képek megértésére. Biztatás arról, hogy a viharos elemek fölött ott él, tündöklik és uralkodik a szövetséges Istennek világot átfogó és megtartó szeretete.

1 Móz. 9,18–29. Nóé és fiai.

Az özönvíz utáni új korszak egyik jelentős eseményének mondja a Biblia a szőlőművelés kezdetét. Úgy vehető ez, mint egyik mozzanata a Nóéhoz fűződött várakozásnak: Ő vigasztal meg a megátkozott termőföldön (5:29), lévén a szőlő és a bor a Bibliában az életnek, a vidámságnak és a vigasztalásnak a jelképe (Zsolt 104:15; Péld 31:6–7). Nóé esetén azonban szemlélteti az író a bor veszedelmes hatását is. Nóé részegsége ugyan magában véve még nem jelenti Nóé „elbukását”, sátrában öntudatlanul fekvé nem követett el semmi rosszat, de botránkozás tárgyává vált. Egyik fia, Hám, csúfot is üzött belőle, két testvére, Sém és Jáfet viszont igyekezett eltakarni apjuknak szégyenét.

Ennek az elbeszélésnek le lehet vonni az individuális erkölcsi tanulságait (részegség-józanág), van azonban egy tágabb kitekintése és jelentősége is. Maga az elbeszélés csak exozíció, bevezető a 25–27. versben levő áldó, illetve átkozó mondásokhoz, amelyek személy szerint Nóé fiaira szólnak, mégis a 10. rész sémájára gondolva, népekre, fajokra vonatkoztatva értendők.

Nóé mondásai bizonyos rangsorolást fejeznek ki a népfajok közt. Nóé három fia az ókori Közel-Kelet három népfaját képviseli s az eredeti mondás Sém és Jáfet utódait, a sémitákat a kaukázusi, dél-európai népeket fölébe helyezte a jobbra afrikai sötétbőrű Hám-ivadékoknak. (Megjegyzendő, hogy a régiek nép- és nyelvcsaládonkénti besorolása nem egészen felel meg a mai felosztásnak, vö. a 10. résznél.) – A biblia-író azonban már a 18. v.-ben megjegyzi, hogy Hám Kánaán ősatyjaként tekintendő s ennek megfelelően mindazt a szégyentelenséget, ami a történetben Hám rovására van írva, az író a kánaániakra vonatkoztatja, akiről köztudomású volt, hogy még kultuszukban is a bor féktelen orgiák felidézője volt. Nóé mondásai így szűkebb körre határolódva aktualizálódnak s értelmezésük a következő: Sém „sátra” az ígéret földjét jelenti, ahol az Úr letelepítette a sémitáknak üdvtörténetileg legfontosabb ágát. Ábrahám utódait, Izráel népét. (Vö. 11:10 skv.). E „sátorban” azonban Isten lakást engedett Jáfet utódai közül az Izráellel szomszédos filiszteusoknak is (Ám 9:7), míg Kánaán őslakóinak a maradéka lassanként szolgasorsra jutott. – Ha már most van itt valami nyoma a faji megkülönböztetésnek, az egykori

népek uralkodó és alárendelt helyzetének, úgy annak az alapját nem az önkényes felsőbbrendűség gondolata képezi, hanem az a féktelen és szégyentelen valláserkölcsi helyzet, amely a kánaániaknál volt tapasztalható s melynek egy kirívó példáját a Sodomáról szóló történet mutatja be (Gen 19. rész). – Megjegyzendő még az a jellegzetesség, hogy Nóé mondásai közül a Sémre vonatkozó tulajdonképpen az Úrra, Sémnek az Istenére mond áldást, gondolva arra a helyzetre, amikor Sém utódai, Izráel népe már hálával gondolhatott a beteljesült ígéretekre. E mondásnak messiási vonatkozása ugyan nincs, de magában véve is sokat mondó, mint az áldásokért kifejezett magasztalás.

GENESIS 11-12. fejelet.

1 Móz. XI. RÉSZ

1 Móz. 11,1–9. Babel tornya.

A Babel tornyáról szóló mondai jellegű elbeszélés végső fokon arra ad magyarázatot, hogy hogyan széledt el szerte a világon az emberiség és hogyan keletkeztek a különböző nyelvek. Eközben azonban több nevezetes történeti emlékezés bontakozik ki előttünk. Az első az, hogy a folyók mentén népvándorló csoportok telepedtek meg és kultúrárt teremtettek, így pl. a Tigris és Eufrátes alsó folyása mellett, az ún. Sineár földjén (vö. 10:10) a sumérok. Külön nagy feladatot jelentett ezen a sík területen az építkezéshez szükséges kőnek a pótlása, amit az égetett téglá feltalálásával oldottak meg. Mésző híján pedig mész és malter helyett aszfaltot használtak, ami Mezopotámiában rendelkezésre állt. E történetben két mozzanat (nem két külön hagyomány) fonódik össze: egy városnak és egy toronynak az építése, közülük nevezetesebb szerepe az utóbbinak van.

A „torony” tulajdonképpen nevének megfelelően (héberül migdál) erődöt, fellegetvárát jelent, amilyent a nagyobb keleti városokban védelmi célra szoktak építeni (Bír 9:51). Itt azonban – Babilonról és Isten elleni lázadásról lévén szó – mégsem ilyen fellegetvárára kell gondolnunk. Babel tornya a mezopotámiai városok teraszos, ún. zikkurat-templomainak a típusa, amelyekről bebizonyosodott, hogy mesterséges hegyeknek szánták építőik: A régi emberek az istenek lakóhelyeiül egyes „égig érő” szent hegyeket tartottak s a hegyekből a sík vidékre vándorló sumérok amolyan Olympos-pótléknak szánták óriási teraszos templomaikat. A legnagyobb ezek közül éppen Babel városában állt (kb. 90×90 m alapterületű és ugyanolyan magasságú volt) úgy hívták, hogy Etemenanki = „Az ég és föld fundamentumának a háza”, Maga a Babel név

pedig azt jelenti, hogy „az isten(ek) kapuja”. Az eget a földdel összekötő hely, az istenekhez vezető út és kapu volt hát ez a lépcsőzetes templom, a Babel tornya. (Jákób előtt álmában egy ilyen lépcsőzet rémlett fel s erre mondta, hogy az „Istennek háza és az égnek a kapuja” (Gen 28:12.17).

Történetünk rosszalóan állítja elénk az itt szereplő emberek város- és toronyépítő magatartását. A Biblia-író ugyan nem kultúraellenes, de érzékelteti, hogy a kultúrateremtő ember ki van téve az önbálványozás veszélyének. „Szerezzünk magunknak nevet!...” – mondják a toronyépítők, s a (hír)név itt hasonló értelemben áll, mint a 6:4-ben, az „óriásokkal” kapcsolatban. Ott kielemezhető volt egy olyan tendencia, amelynél az ember félistenként magasztalja fel magát. Itt a „hegyet teremtő” ember a földet az éggel akarja összekapcsolni, közvetlen utat akart magának oda biztosítani, zsákmányul akarta megszerezni azt, ami kegyelmi ajándék.

Rosszallólag említi az író azt is, hogy az emberek nem akartak szétterjeszkedni a földön, ami pedig teremtésbeli kiváltságuk és rendeltetésük volt. Az együttmaradás ugyan jelenthet erőt, de jelenthetett ugyanolyan kísértést is, mint a hírnevessé válás kívánása. – Nem felejtendő el közben, hogy itt is a bűneset után vagyunk, amikor egyéneknek és közösségeknek a nagyra törése újabb és újabb átkokat idézhet fel. S ez még a tetteiknek csak a kezdete – mondja Isten –, mi mindent fognak még elkövetni?! Ez a szorongó kérdés kíséri az emberiség részéről is mindmáig a nagy felfedezéseket: mire fogják felhasználni, jóra-e vagy rosszra?

A történet szerint Isten beleavatkozott a kétes értékű hírnévre törő emberek vállalkozásába. Összezavarta beszédüket, a toronyépítés abbamaradt, a különféle nyelvű népcsoportok pedig szétszéledtek a világon. Ez utóbbi ábrázolásban ugyan az ok és okozat sorrendje fölcserélődik (történetileg a szétvándorlás után következik be a nyelvek és dialektusok kialakulása), ez azonban csak a mondai jelleg következménye, amikor a leírás egy szinten, egy pontba sűrítve mutatja be a történeteket. Ugyancsak a mondai jelleghez tartozik az az inkább írói, mint antropomorfikus naív jellemzés, hogy Isten „leszáll” végtelen mennyei magasságából, hogy megnézze, mit csinálnak itt lenn az emberek. – A nyelvek „összezavarása” a Babel név etimológiáját is akarja adni, inkább csak hangzásbeli hasonlóság alapján, a bálal igéből (9. vers). A Babel név ilyen magyarázatában van valami abból is, hogy a világváros utcáin szinte mindenféle nyelvű ember beszéde hallható, egy „bábeli zűrzavarba” olvadva. A legvégső negatív eredmény lett aztán a nyelvek különbözősége miatti meg nem értés, ami

egyelőre a szakadékokat mélyítette ki az emberek és népek között s ezeket nem csupán az idegen nyelvek megtanulásával, hanem az ökumenikus megértésre törekvéssel lehet majd áthidalni, aminek a típusa a pünkösdi történet lett (ApCsel 2:7–11).

1 Móz. 11,10–32. Sém leszármazási vonala Ábrahámig.

A Szentírás a világ története menetében megjelöl egy egyenes vonalat, egy leszármazási ágat, amely utat mutat egy jövőbeli cél, a megváltás isteni tette felé. Az 5. rész Ádámtól Nóéig húzott egy ilyen vonalat; Ádámtól Nóéig, a romlás kezdetétől a „vígasztalódás”, az új világkorszakba átlépő emberiség felé. Hasonló vonalat rajzol most az író Nóétól Sémén keresztül Ábrahámig, akiben egy új vigasztaló ígéret, sőt szövetség részese lesz az emberiség. A vonalnak van természetesen továbbfolytatása is, amit Jézus felől visszatekintve az Újszövetség is igyekszik rögzíteni. (Vö. Lk 3:23–38).

A leszármazási vonal leírása formailag csaknem azonos az 5. rész sémájával (lévén szintén P leírás). Maguk a nevek azonban jobban történeti közelségbe jönnek. Legfontosabb közülük Sém, akin mint ősatyán keresztül továbbjaradjik az isteni üdvterv, jelentőségét kiemelte már a 9:25. Egyébként a Sém-től Pelegig terjedő neveket közölte a nemzeteknek, mint Nóé utódainak a 10. részben olvasható felsorolása. A névlistából egyesek, mint Peleg, Sérúg, Náhór és különösen Hárán, mezopotámiai tartomány-, illetve városnevekként is ismertek. Terah (Táré) és Ábrahám pedig személynévként is kimutatható a Kr. előtti II. évezredből.

A leszármazási vonal vég- és célpontja e fejezetben Táré és családja, köztük Ábrahámmal. A 27–32. vers külön szakaszt képez a leírásban. Nemcsak az elsőszülött nevét tudjuk itt meg, mint az előzőekben, hanem a közeli rokonságát is, akikhez a bibliai történet még visszatér. A legfontosabb dolog azonban annak a közlése, hogy Táré, aki bizonyára amolyan félnomád sorban élő család feje volt, elhagyta lakóhelyét, Ur-Kaszdimot (az ősi dél-babiloni Ur városával szokták azonosítani) és elvándorolt hozzátartozóival együtt az észak-mezopotámiai Hárán városába. Ezt a tényt a bibliai hagyomány is Ábrahámnak Ur-Kaszdimból történt közvetett kihívásának szokta tekinteni (vö. Gen 15:7; ApCsel 7:2), jóllehet a közvetlen elhívó szó Háránban hangzik el hozzá (Gen 12:1). Jele ez annak, amiről egyébként ez az egész előre tekintő fejezet is tanúskodik, hogy Isten már a szülőkön, elődökön keresztül készíti választottainak az útját, az ő céljainak megfelelően. – Pusztá formásként

jegyzendő meg, hogy Ábrahám neve a 17. részig a rövidebb Ábrám alakban fordul elő. Jelentőségét lásd 17:5-nél.

1 Móz. XII. RÉSZ

1 Móz. 12,1–3. Ábrahám elhívása.

Ábrahámot (régebbi nevén Ábrámot, vö. 17:1–6 magy.) tulajdonképpen régi lakóhelyéről, Háránból hívta ki Isten, hogy (folytatva apja vándorútját) költözzék át Kánaánba. Ez a hívás személyes jellegű, ezért szinte példája lehet annak, hogy mit jelent Isten elhívása és az erre adott engedelmes válasz, az Istenhez kapcsolódó életben.

Az elhívás először is egy régi életből való kihívást jelent: Ábrahámot egy pogány környezetből hívta ki Isten, lévén Hárán városa is a holdkultusz egyik középpontja. Az elhívás elfogadása lemondással, látszólagos megszegényedéssel jár együtt. Ábrahámnak el kellett hagynia lakóhelyét, családi és rokoni körét, hogy szinte egyedül induljon el egy idegen országba, ahol ő, mint „jövevény”, polgárjog és rokonság védelme nélkül állott. Az elhívásban azonban Isten nemcsak szegényít, hanem ajándékaival gazdagít is.

Isten gadagítása először – a hitet részben erősítő, részben próbára tevő – ígéretekben áll. Ábrahám elhagyta rokonai körét, ehelyett azt az ígéretet kapta, hogy lesz új családja úgy, hogy egyenesen egy nagy nép ősatya lesz. A „nép” szó héber megfelelője itt gój, ami ritkán használatos Izráelre, inkább a rajta kívül álló népeket hívja így az Ószövetség. Jel ez arra nézve, hogy az ígért „nagy nép” körébe, az Ábrahám-utódok közé, odatartoznak minden nép közül a hitből valók (Gal 3:7 skv.). – A „nagy név” adományának az ígérete azt jelenti, hogy Ábrahám emlékezete fennmarad a kései utókorban is. Ábrahám neve a legnagyobb volt a Krisztus korabeli zsidóság előtt is, az ősatya nevére való hivatkozás az ígéretek öröklésének a záloga volt (Jn 8:33.39).

Az ígéretek között szinte döntő jelentőségű az „áldás”, e szó különböző formákban variálódik (megáldalak, légy áldássá!, áldóidat megáldom), ezek mindegyike az élő Isten szolidaritását, megsegítő készségét fejezi ki, ugyanúgy, mint az ellentétes „átkozóidat megátkozom” ígéret. Ábrahám tehát nem lesz oltalom nélkül az új országban. Figyelemreméltó, hogy az áldás megvalósítandó életprogram is: „légy áldássá” azok közt az emberek közt, akikkel majd összeköt sorsod! Végül az áldó ígéretek közül legnagyobb az, amely azt mondja, hogy

„megáldatnak benned a föld összes nemzetségei”. A passzív „megáldatnak” fordítás (a kevésbé értelmes visszaható alak helyett) nyelvtanilag helytálló s miután ennek az ígéretnek ismétlődéseinél a „benned” szó helyett „a te ivadékodban” kifejezés áll (pl. 22:18), ezt a mondatot nem ok nélkül tartották régtől fogva a legelső messiási jövendölések egyikének. (Vö. Gal 3:8.16).

1 Móz. 12,4–9. Ábrahám Kánaánba vándorol.

Az elhívás során döntő mozzanat az, hogy az ember tud-e engedelmeskedni a hívó szónak és tudja-e érzékelni az ígéretekben „a nem látott dolgok valóságát”. Ábrahám engedelmességét ez a szimpla szócsonk mondja meg, hogy „és elment”, de ebben mégis benne van az új élet kiindulópontja. A 4b–5. v. summázó kiegészítése nemcsak a későbbiekben jelentőssé váló magas életkorát mondja meg, hanem azt is, hogy bár Ábrahám egymaga volt az elhívásnak és ígéreteknek a részese, mégsem egyedül indult vándorútjára. Feleségén és unokaöccsén, Lóton kívül elég nagy számú szolgaszemélyzet ment vele, aminek az említése segít Ábrahám körülményeinek a reális elképzelésénél. Ábrahám „házanépe” egész kis karavánt képezett, melynek az élén mint úr és családfő ott állt a pátriarcha Ábrahám. Egyre gazdagodva, szaporodó nyájaival vándorol újabb és újabb legelőt keresve. Tekintélye pedig megvolt Kánaán városkirályai előtt is (Gen 14:18; 21:22).

(Az Ábrahám nevéhez hasonlóan Sára neve is Gen 17:15-ig más formában szerepel Száraj = „úrnő, fejedelemasszony”).

Az első hely, ahol Ábrahám huzamosabb ideig megtelepedett, Sikem volt, a híres régi kánaáni város a Garizim-hegy tövében. A 6–7. v. hatalmas ellentétet fejez ki egymás mellett. Sikem határában volt egy szentnek tartott tölgyfa, azzal a jelzővel, hogy „tanító” (móräh), bizonyára az a hiedelem fűződött hozzá, hogy lombjainak a susogásán keresztül valamely istenség ad tanítást, kijelentést. A régi vallások történetéből ismert az ilyen pogány hiedelem. – Ezzel szemben Ábrahámnak „megjelent” az Úr, persze nem valamilyen testi formában, hanem egy közelebből meg nem határozott módon érzékelhette Ábrahám a jelenlétét. Megértette azonkívül az Úrnak azt az ígétét, hogy Kánaán földjét egykor majd az ő utódai fogják bírni. – Ábrahám ezt az ígétet is csak hitben fogadhatta el, hiszen egyelőre gyermeke sem volt, de hogy a hit készsége megvolt benne, azt bizonyítja válaszája: az oltárépítés, nyilván áldozat bemutatása céljára, és az Úr nevének imádságban történő hívása. Ez a tette még több helyütt ismétlődik: Kánaánban megjelentek az első oltárok az Úr tiszteletére és kijelentései

emlékének az őrzésére. – Mert a nomád Ábrahám vándorolt tovább az országban, a Negeb = „Délvidék” nevű s a Holt-tengertől is délre eső sivatag határáig.

1 Móz. 12,10–20. Ábrahám és Sára Egyiptomban.

Palesztina éghajlatából (lásd a földrajzi bevezetést) következik, hogy ha az időszakos esőzések közül valamelyik olykor elmarad, akkor szárazság, nyomában pedig éhínség szokott bekövetkezni. Az éhség elől a könnyebben mozgó csoportok rendszerint Egyiptomba szoktak átköltözni, mert a Nílus völgyében bőven termelt gabona mindig. Így indult útnak egy ínséges esztendőben Ábrahám is Egyiptom felé. Nem minden aggodalom nélkül való volt egy ilyen expedíció, hiszen Egyiptomban, ahol Ábrahámék megint csak jövevények voltak, ismét ki lehettek téve erőszakoskodásnak, pl. annak, amiről a fejezetben szó van, hogy egy-egy szép asszonyt pénzért vagy erőszakkal elvesznek hozzátartozójától. Ábrahám ezt a helyzetet úgy próbálta áthidalni, hogy eltitkolta, hogy Sára a felesége, sőt rávette arra, hogy hugának mondja magát. E féligazság révén (Gen 20:12 szerint féltestvérek voltak) Ábrahámtól elvitték ugyan Sárát a fáraó háremébe, de Ábrahámnak gazdag árat fizettek érte.

Van olyan magyarázat, amely szerint ennek az elbeszélésnek a célja az, hogy Sára szépségét és Ábrahám leleményességét magasztalja. Mint bibliai történetnek azonban más vetülete is van, és itt – miután a bibliai történetek nemcsak vonzó, hanem követésre nem méltó példákat is állítanak elénk – meg kell látnunk azt, hogy Ábrahám alakjára árnyékot vet az, hogy a teljes igazságot elhallgatta, feleségét pedig egyszerűen kiszolgáltatta az egyiptomiaknak. Ábrahám itt nem állt a hitnek azon a magaslatán, mint sokhelyt egyébűt: áldozatává vált a kísértés két leggyakrabban előforduló formájának, a félelemnek és a gazdagodás vágyának. A Biblia reális emberábrázolására viszont jellemző ez az őszinteség, amikor kendőzetlenül megmutatja, hogy a „szentek” is kísértéseknek kitett emberek voltak, akiknek az erőtelensége ellenére munkálkodott sokszor az Isten ereje.

A továbbiakban Istennek kellett közbeavatkoznia, hogy Sára áldozatul ne essék. Közelebbről meg nem nevezett csapásokkal sújtotta a fáraót, aki – a keleti ember gondolkozásmódjának megfelelően – kereste az okozati összefüggést, és a csapásokat összekapcsolta az idegen asszony odahozatalával. A bibliai elbeszélés itt különösen szükszavú, nem mondja meg, honnan tudta meg a fáraó, hogy Sára Ábrahámnak a felesége. (Részletesebbek a párhuzamos történetek,

vö. Gen 20:3; 26:8–9). Tény az, hogy visszaadta az asszonyt férjének. És itt Ábrahámnak, Isten választottjának, el kellett tűrnie, hogy egy pogány embertől kapjon erkölcsi rendreutasítást. A Sáráért adott ajándékokat ugyan nem vette vissza a fáraó, de Ábrahámot kitoloncoltatta országából.

GENESIS 14. fej.

1 Móz. XIV. RÉSZ

1 Móz. 14,1–12. Háború Kánaánban.

A 14. rész stílusában, adalékaiban, sőt theologiai vonatkozásaiban is egészen különálló elbeszélés, amelyet a régi irodalomkritika sem tudott a Pentateuchos egyik fő forrásába sem betagolni. (Welhausen szerint ráillik az egész fejezetre az, amit a Zsidókhoz írt levél szerzője Melkisédekről mond, hogy ti. „apa nélkül, anya nélkül, nemzetség nélkül való”). Az itt leírt háborús események bizonyára igen régi hagyományanyagból valók, ezt mutatják pl. a régies elnevezések, amelyeket magyaráznia, újabb nevekkal azonosítania kellett annak, aki az elbeszélést betagolta az Ábrahám-történet menetébe.

Négy keleti uralkodó seregeinek kánaáni hadjáratáról van itt szó. A nevek azonosítása döntő jelentőségű volna Ábrahám korának az évszámszerű meghatározására nézve. Egy ilyen azonosítási kísérletet adtunk az általános történeti bevezetésben „A pátriarchák kora” cím alatt, arra a régi feltételezésre építve, hogy Amráfel, Sineár királya nem más, mint a híres mezopotámiai törvényhozó király, Hammurabi. Az ő ifjabb éveiben Élám volt az ókori kelet vezető hatalmassága, ahogyan történetünkben is Élám uralkodója viszi a vezető szerepet. Ennek megfelelően a 14. részben leírt háború Kr. e. 1730 táján lehetett. (Itt is megjegyezzük, hogy ezt az azonosítást nem tartjuk kizárólagosnak, csak egy lehetőségnek, s nem kötjük hozzá a leírtak történeti hitelét).

A háború szenvedő részesei a Holt-tenger mellett levő városok voltak, amelyeknek a katasztrófális elpusztulását a 19. rész mondja el. Az utókor többnyire a két leghírhedtebb városnak, Sodomának és Gomorának a nevét szokta emlegetni, de némelykor említésre kerül a másik két város, Admá és Cebóim neve is (Deut 29:23). A nagy katasztrófából csak az ötödik város, Cóár, a „kicsi” maradt meg (a név magyarázata 19:20–22). Az öt város a Kánaán régebbi történetében gyakran előforduló városszövetséget alkotott. Földrajzi helyüket egy régebbi és egy újabb elnevezés mondja meg. A régebbi név az ismeretlenné vált Sziddim-völgy, az újabb a „Sós-tenger”, a Holt-tenger héber

elnevezése. Tulajdonképpen e tónak a déli, sekély medencéjéről van szó, amelyet a 19. részben leírt katasztrófa során borított el a víz.

A 4–5. versben az ókori keleti imperializmus történetének egy unos-untalan ismétlődő motívumát olvassuk. Közelebbről az asszír és babilóni királyok annaleseiben találkozunk mindig ugyanazzal a jelenséggel, hogy a rabszolgaszerzés és gazdasági kizsákmányolás érdekében folytatott véres háborúk árán összetákolt birodalmaknak hol egyik, hol másik pontján tört ki lázadás, az adófizetés megtagadásával, amire válaszképpen – a következő tavaszon – megindult a megtorló hadjárat.

Ha a térképen szemügyre vesszük azokat a városokat és tájakat, amelyeken a portyázó sereg végighaladt, akkor azt látjuk, hogy a felvonulás útja Transzjordániában volt, azon az útvonalon, amely Damaszkusztól dél felé vezetett a Vörös-tengerig s amelyet az ókorban a „Királyok országútjának” szoktak nevezni. Asterót-karnaim a Genezáret-tó magasságában feküdt, Hám városa ettől délnyugatra. Kirjátaim viszont már a Holt-tenger környékén volt. A Széir hegyvidéke a későbbi Edóm országának jól ismert földrajzi tája, a Holt-tengertől délre. Végül Párán már a Sinai-félsziget határán volt, Kádes, vagy hosszabb nevén Kádes-barnea a pusztai vándorlásnak volt egyik nevezetes állomása. Hacecón-támár fekvése ismeretlen, vannak akik Éngedivel azonosítják, ez esetben a portyázó csapatok félkörben haladva, a Holt-tengertől nyugatra levő területen is megjelentek volna.

A felsorolt népnevek jellegzetes képet adnak Kánaánnak az izráeli honfoglalás előtti lakosságáról. E régi népnevek közül pl. a refái név a föníciai rasz-samrai szövegekből is ismert; az izráeli korban azonban már egy kipusztult legendás nép volt, innen a Károlyi Bibliában e népnek „óriások” szóval történő fordítása. Az émiak a Jordántól keletre laktak a móábi nép előtt; a krétai képíráshoz hasonló írásos emlékeik maradtak fenn. A hóriakat az Ószövetség többször említi, mint akik az edómi nép elődeiként éltek a Széir hegyvidékén (Deut 2:12).

A portyázó hadat a Holt-tenger mellett próbálta feltartóztatni az öt kánaáni király egyesült serege. A csatát azonban elvesztették, amiben része volt e vidék ama természeti sajátosságának is, hogy ott az ásványi eredetű aszfaltnak (mindmáig) természetes feltörései vannak, ezek révén a környék tőzeges, ingoványos volt s ide szorult be vesztére a kánaáni seregek egy része. – A győztes támadó sereg aztán további ellenállás nélkül kifoszthatta az útjába eső

városokat, foglyokat és prédát szerezve. Így esett áldozatul a Sodomában lakó Lót is.

1 Móz. 14,13–16. Ábrahám szabadító harca.

A békeszerető Ábrahám történetében ritka esemény – egyebütt nem is olvasunk róla –, hogy fegyverrel harcolt. Itt sem magáért, hanem hozzátartozójáért fogott fegyvert, példát adva arra, hogy a szeretet az élet kockára tételét is vállalja az övéiért. A „héber” Ábrahám kánaáni szövetségeseinek a segítségével és saját felfegyverzett szolgálival indult harcba. A szövetséges társak héber megfelelője („a szövetség urai”) kifejezi a szövetségnek azt a jellemvonását, hogy azt rendszerint egy erősebb, hatalmasabb fél kezdeményezi: a jelen esetben a három kánaáni férfi volt az otthonában, népe közt élő, polgárjoggal bíró, akik a jövevény Ábrahámmal szövetségre léptek. Az ilyen ókori keleti szövetségkötés rendszerint két dologra vonatkozott: a békés egymás mellett élésre (Gen 21:22–32) és a kölcsönös segélynyújtásra, akár fegyveres erővel is.

A 14. vers külön magyarázati problémát jelent, a főbb kérdések a következők: A vajjáräq szó átvitt értelmű jelentése valószínűleg az, hogy „kivezényel” (a szó speciális alapjelentése: „kihúzni” a kardot a hüvelyéből). A hánik szónak is csak feltételezett jelentése az, hogy „harcrakész” (a harcra „odaszentelt”) fegyveres. – „Háznál született” volt az elnevezése az olyan rabszolgának, akik nem vétel vagy zsákmányszerzés útján kerültek uruk birtokába, hanem ilyeneknek a gyermekeiként beleszülettek a szolgasorsba. – Végül külön probléma a 318-as szám, amelynek jelképes jellege érzik ugyan, de a régtől fogva meglevő számszimbolikai kísérletek nem adnak olyan megoldást, amely Ábrahám reális vállalkozásához hozzáillő volna.

Ez az epizód mindenesetre mutatja, hogy Ábrahámnak elég nagyszámú szolgaszemélyzete volt, ha elég embert ki tudott állítani a győztesen hazatérő protyázó sereg megtámadására. „Figyelembe kell vennünk itt azt, hogy a „négy király” hadserege is valószínűleg csak egy kisebb csapat volt, azonkívül Ábrahámnak szövetségesei is voltak támadása kersztülvitelénél. Ügyes taktikával, éjszakai rajtaütéssel megverte az ellenséget és visszaszerezte a zsákmányt, megszabadította Lótot is. Ábrahám itt az Ószövetség egyik legfontosabb történeti motívumának, a szabadításnak az eszköze tudott lenni.

1 Móz. 14,17–24. Ábrahám és Melkisédék.

A győztes ábrahámot a kánaáni városkirályok is szabadító hősként ünnepelték s ide – tulajdonképpen a Sodoma királyával folytatott párbeszéd keretében – van beiktatva önálló, de nagyjelentőségű epizódként a Melkisédekkel való találkozás. Először a Sodoma királyával való találkozásról mondjunk annyit, hogy Ábrahám határozottan elutasította magától azt az ajánlatot, hogy a visszaszerzett zsákmányt tartsa meg magának. Sodoma királya persze olyasmit ajánlott, ami különben is Ábrahámnak a kezében volt: hadijog szerint a háborúban fegyverrel megszerzett holmi a zsákmányoló tulajdona. Ábrahám azonban lemondott jogáról és nem fogadta el a zsákmányt ajándékként sem, hogy ne dicsekedhessék a rossz hírű város pogány királya azzal, hogy ő gazdagította meg Ábrahámot. Mintha már látta volna a 17–18. részben sorra kerülő ítéletes dolgokat, sietett magát elhatárolni Sodoma „gazdagságától”.

A Melkisédekkel való találkozás önálló, minden bizonnyal jeruzsálemi vonatkozású tradíció. Sálem a rövidebb formája Jeruzsálemnek. (Az amarnai levelekben Urusalim = Sálém városa, ahol Sálém egy kánaáni istennek a neve). Melkisédek, héberül Malkicedeq, azt jelenti, hogy az én királyom Cedeq (az utóbbi szintén istennév), ugyanolyan theophoros személynév, mint pl. Józs 10:1-ben Adónicedeq, szintén egy jeruzsálemi király neve. Még van még említve Melkisédekről, hogy a „Magasságos Istennek” (Él ‘äljön) a papja volt. Ókori népeknél gyakori jelenség, hogy a király egyúttal vallásának a főpapja is volt. Az ‘él szó egyébként a sémita népeknél általában istent jelent, de a kánaáni vallásokban személyes isten, a rász-samrai szövegek szerint az istenek atyja. A pátriarcha-történetekben is megfigyelhető, hogy Isten gyakran ezen a rövidebb néven kerül megnevezésre, többnyire melléknevek kíséretében, pl. Él-saddaj = Mindeható Isten. Él-ólám = Örökkévaló Isten stb. – Ókori történetírók azután mondják, hogy a föníciai vallásban volt egy Eljön nevű isten, akinek a nevét éppúgy „Magasságos”-nak fordították, mint a Bibliánkban e helyütt előforduló nevet. (Kérdés, hogy mennyiben azonosítható az ‘äljön jelző a rász-samrai szövegekben sűrűn előforduló ’alijan szóval, Baal isten egyik melléknevével). – A „Magasságos Isten” Melkisédek szerint az ég és föld teremtője, ez a meghatározás az ókori vallásokban az istenpantheon fejének, valóban a legfőbb istennek kijáró cím volt. Viszont ez a jellemzés indokolja azt, hogy a további versekben Ábrahám is erre az Istenre esküszik, azonosítván az ég és föld teremtőjét azzal az Istennel, akinek az elhívására ő kijött régi környezetéből egy új életbe.

Melkisédek ajándékkal köszöntötte a győztes Ábrahámot. Mint király, kenyeret és bort kínált neki, mint pap, áldást mondott rá. A kenyér és a bor jelképes ajándék. Alig valószínű, hogy Melkisédek Ábrahám seregének az élelmezéséről akart volna gondoskodni, a 24. vers szerint erre nem volt szükség; viszont túl messzemenő tipologikus magyarázat volna az úrvacsora előképének tartanunk, mert nincs sákramentális jelentősége. – Az áldás nem tartalmaz ugyan konkrét áldáskívánásokat, inkább hitből fakadó, Isten kezébe helyező felkiáltás: Áldott Ábrahám, és áldott a Magasságos Isten, aki a győzelmet adta!

A 20. vers befejező mondatában alanyváltozás van, bár ez az alapszövegből nem derül ki: Ábrahám tizedet adott Melkisédeknek, amivel a papnak kijáró tisztességet adta meg s az áldást viszonzta. Ezt a mozzanatot elemzi olyan nagyfontosságú tényként a Zsid 7. rész, amely Melkisédekben a Messiásnak egy típusát látta. Ehhez a látáshoz azonban volt még egy összekötő láncszem, a Zsolt 110:4; melynek a messiási vonatkozású kijelentése úgy értelmezendő, hogy a Jeruzsálemben trónoló Messiás majd a Melkisédek „rendje”, azaz módja, tiszte szerint pap lesz, vagyis király és pap egy személyben. Melkisédek, az egykori jeruzsálemi papkirály, a Magasságos Isten szolgája tehát a maga titokzatosságában a Zsidókhöz írt levél tipologizálni szerető írója előtt a Messiás jellegzetes előképe volt, története pedig alkalmasnak látszott arra, hogy szemléltesse: a Messiás még Ábrahámnál is nagyobb, mert az ősatya a tizedadásban megalázta magát a Messiás-típus előtt.

GENESIS 19. fej.

1 Móz. XIX. RÉSZ

1 Móz. 19,1–11. Sodoma romlottsága.

Sodoma egy éjszakája megmutatta, hogy Isten ítélete nem volt igazságtalan. A 4. v. szerint a sodomaiak „kivétel nélkül” részt vettek abban a bűnös akcióban, amely kihívta Isten végső ítéletét. Ha elemezzük, hogy mi volt ez a bűnös cselekedet, akkor bizonyos fokig párhuzamot találunk az özönvíz ítéletét közvetlenül megelőző történethez. Más vonatkozásban ugyan, de a szekszualitásnak egy abnormis fajtájával találkozunk, amelyet a semmi tekintet nem ismerő erőszak kísért. A sodomaiak szándéka tulajdonképpen a homoszekszualitás, amelyet éppen e történet kapcsán szoktak sodomitizmusnak is nevezni. Az ókori Görögország vagy Róma példája mutatja, hogy önmagát kiélt, élvsóvár társadalomban jelentkezik elsősorban. (Horatius: Cselédlány vagy szolgafiú – mindegy. Sermonum I. 2, 116). Sodoma vétkét rútabbá teszi az,

hogy olyan emberekre törtek rá erőszakkal, akik a keleti szokásjog íratlan, de szigorú törvénye szerint a vendégbarátság oltalma alatt kellett, hogy álljanak. Ezt a vendégbarátságot egyedül Lót tanúsította, akinek bőven lehettek tapasztalatai, azért unszolta a Sodomába érkező vándorokat, hogy ne maradjanak éjszakára a szabadban, hanem töltsék az ő házában az éjszakát. Az a szíves vendégfogadás, amelyben Lót részesítette a hozzá érkezőket, csaknem teljesen azonos szavakkal van leírva, mint a 18. rész elején Ábrahám vendégszeretete. De míg ott a Mamré tölgyesében, az egyszerű sátrak mellett valami nyílt derű kíséri a vendéglátást, addig itt, a védettnek látszó városi körülmények mellett jól be kellett zárkózni egy háznak a falai közé a durva nemtelenség elől. Lótnak a vendégeit oltalmazó, minden áldozatra kész szeretetét külön kiemeli az a – számunkra szinte megdöbbentően hangzó – tény, hogy még a saját leányait is hajlandó lett volna odavetni az erőszakoskodóknak, hogy vendégeit mentse. Szerencsére ezt az ajánlatot maguk a sodomaiak is elutasították. – Az egész kép, amit e „civilizált” város egyetemes durvaságáról, erőszakoskodásáról, fajtalanságáról fest a leírás, annyira visszataszító, hogy önkénytelenül visszagondolhatunk Ábrahám hiábavalóvá lett tusakodására: nem volt itt még tíz „igaz ember” sem.

A 10. v.-től kezdve aztán Lótnak és vendégeinek a szerepe megcserélődik. Az eddig oltalmazottak ezután maguk lesznek Lótnak és családjának az oltalmazói, hiszen ebben a helyzetben már az emberi erő és védekezés kevés volt. Az Isten követői zűrzavart támasztottak a sodomaiak közt: „vaksággal verték meg őket”. Az itt használt szanvérím kifejezés a 2Kir 6:18-ban fordul még elő és onnan is láthatóan a tájékozódásra való képtelenséget jelenti. A veszélyt tehát végül is Isten hárította el, akinek a közbeavatkozása egyben az ítélet kezdetét is jelentette.

1 Móz. 19,12–29. Lót menekülése. Sodoma pusztulása.

E szakasznak az első fele (12–22. vers) Lót családjának a meneküléséről szól. Az Isten küldöttei most már teljesen kézbe veszik az események irányítását, elmondják, hogy Sodoma pusztulása a küszöbön áll és siettetik Lótot és hozzátartozóit a menekülésre. E hozzátartozók között vannak Lót „vői” is, ami első pillantásra meglepő, hiszen a 8. vers szerint Lót leányai még szűzek voltak. A régi házassági jogra kell gondolnunk, amely szerint a leendő vő az eljegyzéstől kezdve már a családhoz tartozott, ha nem is a férj minden jogával. (Ilyen volt Mária és József kapcsolata Jézus születésekor, Mt 1:18). – Lót vői azonban egészen sodomaiak voltak, nem volt meg bennük a hitnek semmi

készsége; amit Lót halálosan komolyan vett, azt ők rossz tréfának tartották. Pedig az elhatározott ítélet már a küszöbön állt. Végül is kézenfogva ragadták magukkal az angyalok Lótot, feleségét és leányait. Ez a kézenfogó szeretet a bizonyossága annak, hogy Isten el tudja határolni az övéit azoktól, akikre megsemmisítő ítélete vár és olykor „erőszakos kegyelemmel” avatkozik bele tétovázó életünkbe, hogy megmentse azt. Lótnak a tétovázó kapkodására jellemző mozzanat, hogy nem érez elég erőt ahhoz, hogy a távolabb eső hegyekre meneküljön, hanem a legközelebbi menedéket nyújtó városba, Cóárba tart. A város neve a 20. vers etimológiája szerint azt jelenti, hogy „kicsiny”. A görög fordítás Szégórnak írja át a nevét; ilyen nevű falu még a keresztes háborúk idején is volt a Holt-tenger mellett.

A perikopa második fele (23–29 v.) Sodomának és szomszédos városainak a pusztulását írja le. „Kénköves tüzes eső” hullott az égből, aminek igen jól megérthető okait találhatjuk a környék természeti adottságaiban. A 14:10 is ír arról, hogy e vidéken természetes aszfalt volt található tőzeges állapotban, kén, klóros sók és egyéb különleges ásványi anyagok is fordulnak itt elő. Amellett a Jordán-völgy és a Holt-tenger medencéje egy olyan törésvonalba esik bele, amelyet földrengések gyakran látogatnak mindmáig. Könnyen föltehető, hogy egy nagyobb földrengés kíséretében aszfalt, petróleum, kéngőz tört a magasba és lángra gyulladva zuhogott vissza a halálra ítélt városokra. Még az a föltevés is csatlakozik e magyarázathoz, hogy a földrengés következtében a talaj nagy területen behorpadt s a Holt-tengernek a víze bezúdult e horpadásba – a Holt-tenger mai, néhány méter mélységű déli medencéjébe. – Amikor Ábrahám másnap arrafelé tekintett, már csak a katasztrófa nyomát látta, a felszálló gőz- és füstfelhőt. – E városok, amelyeknek a környéke hajdan olyan volt, „mint az Úr kertje” (13:10) nyomtalanul eltűntek a föld színéről és csak emlékül maradt fenn intő példa gyanánt (Deut 29:23; Ézs 1:9 stb.).

A történetnek van még egy szomorú mozzanata. Lót felesége a tiltás ellenére menekülés közben valami veszedelmes kíváncsiságtól hajtva visszanezett és a rémületes látványt megpillantva szörnyethalt, „sóbálvánnyá lett”. Ez a különös kifejezés a büntetesként is jött hirtelen halál tényének a hangsúlyozásán túl aitológikus, magyarázó jellegű. A Holt-tenger mellett húzódik egy ásványi sóból álló dombhát, amelyből időnként az erózió létrehoz szobor alakú formációkat. A mondai jellegű magyarázat Lót feleségének a halála és e természeti jelenségek közt hoz létre kapcsolatot, ami persze nem von le semmit annak a tanulságnak az értékéből, hogy Isten tiltó parancsát nem lehet büntetlenül áthágni.

1 Móz. 19,30–38. Lót leányai.

Lót történetének a befejezése nem tartozik az épületesebb elbeszélések közé. Az egyszerű leírás szerint Lót mégsem mert a maga választotta városban, a szörnyű katasztrófa színhelyének a közelében maradni, hanem a távolabb eső hegyek egyik barlangjában húzódott meg leányaival. Az ember nem lakta helyen ezek a lányok, akik özvegyek lettek, mielőtt asszonyok lehettek volna, úgy akartak gyermekhez jutni, hogy apjukat leitatták s öntudatlanságában háltak vele. Így született gyermekeik lettek az ősei két Izráellel szomszédos és rokon népnek, Móáb és Ammón népének. Az elbeszélés tehát magyarázó jellegű, amit mutat a nevek etimológiája is: Mó-áb = „az apától való”, Ben-ammi = „népemnek a fia”. (Az utóbbival kapcsolatban megjegyzendő, hogy az ’ammi szó más sémi nyelvekben apát jelent). A magyarázat azonban tükrözi azt is, hogy Móáb és Ammón népet az izráeliek – alapos okokból – rossz szomszédoknak tekintették s az eredetükre vonatkozó hagyományban kifejeződött a rokonság mellett a lebecsülés is: vérfertőzésből, részegségből származtak. „Dionizoszi motívumok” vannak ugyan itt jelen, de e motívumok Kánaán talaján nagyon is ismertek voltak.

Lót egyéni története ezzel átmegy két népnek a történetébe. A befejezésnél, visszatekintve az egész 19. részre, némi rezignációval állapíthatjuk meg, hogy mennyire indokolt volt Isten kegyelmének olyan jellemzése, hogy csak Ábrahámért vezette ki Lótot a megsemmisülésből (29. vers). Lótot Sodoma-beli vői kinevezték, a felesége tiltás ellenére kíváncsi volt és szörnyet halt, leányai vérfertőzők lettek, és ő maga ha tudva nem is vétkezett, részegsége révén mégis részese volt a bűnnek. Ezzel Lót életének a vonala végleg elszakadt Ábrahámétól, teljesen csak egy „mellékág” lett a kiválasztott pátriarcha mellett, jelentős is csak annyiban maradt, hogy ősatyja lett két népnek, amelyeknek Isten bizonyos ideig történeti szerepet juttatott a népek életében.

GENESIS 22. fej.

1 Móz. XXII. RÉSZ

1 Móz. 22,1–24. Ábrahám próbára tétele.

Rossz elnevezés szerint „Izsák feláldozása” története két alapelv heves összecsapásának, hitben való hordozásának és Isten irgalmas megoldásának a leírását adja. Az egyik alapgondolat az, hogy az ókori keleti ember sokszor a végletekig komolyan vette azt az áldozati törvényt, hogy minden elsőszülött az

Istené. A gabonából az első kéve, az állatoknak az első fiadzása feláldozandó volt (vö. Gen 4:3–4), e gondolat kiterjesztése vezetett oda, hogy még egy család első gyermekét is feláldozták. Kánaán éppen hírhedt volt gyermekáldozatairól, amelyekre nemcsak nagy veszedelem idején került sor (2Kir 3:27), hanem egyébként is. A szokást átvették később az izráeliek is, az Ószövetség jelképes kifejezéssel úgy említi e borzalmas szokást, hogy valaki „átvitte fiát a tűzön” (2Kir 16:3 stb). Erre mondja Jeremiás prófétán keresztül az Úr, hogy nemcsak hogy nem rendelte el, hanem „eszébe sem jutott”, hogy ilyesmire sor kerülhet (Jer 7:31). – A másik alapelv az az ószövetségi szigorú törvény volt, amely megtiltotta az emberáldozatot. Az előző kötelezettséggel, az elsőszülöttek áldozatul adásával szemben az áthidalást az a törvény jelentette, mely szerint az első gyermek helyett „váltságot” kellett adni (Ex 13:1.13). Egy alapjában véve ellentmondásos helyzet feloldása ez, amelyhez éppen a mostani fejezet szolgáltat illusztráló példát, kifejezve Isten totális igényét, de váltságelfogadását is. Ilyen módon történetünk határozott polémia a kánaáni gyermekáldozatokkal szemben.

Mindjárt az 1. v.-ben levő „próbára tette” kifejezés mutatja, hogy Isten nem kívánta a pogány szokás szerinti gyermekáldozatot, csak próbára tette Ábrahám hitét és engedelmisségét. A „próbára tette” kifejezésnek megfelel a régi magyar „megkísértette” szó (Károlyi), ami gyökerében azt jelenti, hogy „kísérletet tett” Isten az említett hívő engedelmisségre vonatkozóan. Fontos dolog e régi magyar szó árnyalati különbségeit esetenként érzékelni: más Istennek a próbára tétele és más a világ kísértése, amely utóbbira mondja Jakab apostol, hogy senki se mondja, hogy az Istentől kísértetik, amikor a tulajdon kívánsága vonja és édesgeti (Jak 1:13–14).

Az egész elbeszélés (magva az 1–14 v.) szinte mintadarabja a művészien szép írói stílusnak. Isten próbára tevő parancsában Pl. a folytonos fokozás szemlélteti az áldozat nagyságát: Fogd fiadat, egyetlenedet, akit szeretsz, Izsákot (akinek a neve is nevetés, öröm)! Feláldozása megsemmisülését jelentette volna mindannak, amit Isten megígért s aminek a már testet öltött záloga ott volt Izsák személyében. Ábrahám azonban, úgy látszik, már tanult annyit Istennel való találkozásai során a hit iskolájában, hogy nem latolgatta a következményeket, hanem engedelmeskedett. (Olv. Zsid 11:17–19). – Az elbeszélésnek még szebb részletei következnek, amikor Ábrahám elérkezve az áldozat helyére, szolgáitól különválva a fiával megy tovább (4–8 v.). Szép hasonlat szerint Izsák úgy vitte a hátán az áldozati tűzhöz szükséges fát, mint majdan Jézus a keresztet.

Kérdésére, hogy hol van az áldozatra való bárány, Ábrahám – maga sem tudva, hogy milyen igazat mond – így válaszol: Isten majd gondoskodik róla. Mert végül csakugyan ez történt. Az egyre feszültebbé váló helyzetet Isten megoldotta a helyettesítő áldozattal, elfogadván Izsák helyett egy kosnak a feláldozását, de elfogadván Ábrahámnak a minden áldozatra kész hitét és engedelmisségét is.

Az elbeszélés motívumszava a héber rá'áh = „lát”, átvitt értelemben „gondoskodik, gondot visel” szó. Ez variálódik különféle formákban, különösen a 14. v.-ben, ahol „az Úr hegye” az Ószövetség népe számára természetesen a Sion hegyét jelentette. E tény és a hangzásbeli hasonlóság hozza kapcsolatba a történetet a Mórija hegyével (2. vers), amely név ezen a helyen kívül csak a 2Krn 3:1-ben fordul elő, mint a templomépítésre kiszemelt helynek a neve. Így tehát az áldozatra kijelölt hely a jeruzsálemi templomhegy lett volna. A teljesség kedvéért meg kell jegyeznünk, hogy a fontosabb régi fordítások a 2. v.-ben levő „Mórija földje” kifejezésnél mind más-más szót olvasnak, többnyire a „lát” ige képzett alakjait, ami végeredményben nem zárja ki Ábrahámnak a Jeruzsálem területére való vándorlását ez alkalommal; Beér-seba csakugyan kb. három napi járóföld volt ide.

Végül lehetetlen ezen a helyen nem gondolni arra, hogy amit Isten nem kívánt igazában Ábrahámtól, sem mástól, hogy ti. feláldozza saját egyszülött fiát, azt Ő maga megtette, amikor Jézust, a Bárányt odaadta helyettesítő áldozatul sokakért.

A 15–18 v. kiegészítés, a már többször elhangzott ígérek megismétlése (vö. 12:3; 15:5), amelyeket most mintegy jutalmul és híterősítésül kap újból Ábrahám. – A 20–24 v. pedig egy különálló névlista, Ábrahámnak Háránban maradt rokonságáról. A nevek közül szemünkbe ötlik Betúél és Rebeka, akiknek az említése Izsák további történetéhez készíti elő az átmenetet, közelebbről a 24. részhez.

MÓZES MÁSODIK KÖNYVE (EXODUS)

BEVEZETÉS

Tartalom.

Ez a latin címfelirat, hogy Exodus, azt jelenti, hogy kijövetel, kivonulás. Jelzi a könyv tartalmának a legfontosabb mozzanatát, az elnyomott Izráel népének Egyiptomból történt kivonulását. A kivonulás témájának közvetlen folytatása aztán a pusztai vándorlás annak viszontagságaival, de egyben az ószövetségi üdvtörténet egyik legnagyobb eseményével, a Sinai hegyi szövetségkötéssel együtt. E szövetségkötés jelentőségét kihangsúlyozza az is, hogy e könyvnek épp a közepén található, a szövetség törvényes alapkövetelményével, a tízparancsolattal együtt. Az utóbbi szinte észrevétlenül megy át a legrégebb ószövetség törvénygyűjteménybe, a „Szövetség Könyvébe”, amely jobbra bíraskodási törvényeket tartalmaz. A könyv befejező részében viszont már kultusztörténeti hagyományt találunk. Sajátos harmonikus felépítése e részletnek az, hogy először parancsok hangzanak el a szent sátor elkészítésére és a papság szolgálatba állítására nézve, majd csaknem szó szerinti megismétlésben e parancsnok végrehajtása következik; a kettőt azonban elválasztja egymástól Izráel első nagy bűnbe botlása, az aranyborjúkészítés. – A könyv olvasásánál mindvégig érzik a kiválasztó és gondviselő Isten jelenléte. Emberi főalakja viszont a könyvnek Mózes. Őt választotta ki Isten arra a nehéz feladatra, hogy népét kivezesse Egyiptomból és vezesse az Istennel való szövetség útján.

Az Exodus könyve tehát a következő fő tartalmi egységekre osztható:

Izráel szolgasorsa Egyiptomban; Mózes elhivatása és küldetése, 1–6 r.

Az egyiptomi tíz csapás. Izráel kivonulása, 7–13. r.

A pusztai vándorlás, 14–18 r.

Szövetségkötés a Sinai hegynél, a tízparancsolat és a Szövetség könyve, 19–24 r.

Rendelkezések a szent sáturnak és felszerelésének elkészítéséről 25–31 r.

Az aranyborjúimádás, 32–34 r.

A szent sátor elkészítése, a papság szolgálatba állítása, 35–40 r.

A könyv irodalmi és magyarázati kérdései.

Az Exodus könyve tartalmi folyamatossága ellenére is elég heterogén irodalmi felépítésű. Utalva a Pentateuchos elején álló bevezetésre, megállapíthatjuk, hogy különféle – hitvallásosan is számontartott – tradícióelemek vannak itt feldolgozva, amilyenek pl. Izráel elnyomatása, a kivonulás, a pusztai vándorlás, a szövetségkötés, az Áron személyéhez fűződő kultuszi intézkedések stb. Mindezeknek a feldolgozásánál és előadásánál a Pentateuchos mindhárom nagy elbeszélője, a Jahvista (J), az Elóhista (E) és a Papi Író (P) egyaránt szóhoz jut. Legélesebben kiválik a könyvből irodalmilag a 25–31 r. és az ennek pontosan megfelelő 35–40 r., teljesen a Papi Író előadásában. A könyv első fele vegyesebb; ott a J alapírat és annak E kiegészítése fonódik legtöbbször össze, némelykor hozzáadódik még a P többlete is. Legtipikusabb példája ennek az egyiptomi tíz csapás, amelynek nagyobb része J + E előadású, egyes csapások tisztán P fogalmazásúak, másoknál a P kiegészíti az előtte levő alapanyagot. Pl. az első csapás két mozzanatát, a Nílus vérré válását és a halak elpusztulását a P kiegészíti azzal, hogy Egyiptomban minden elképzelhető helyen vérré vált a víz, majd hozzáteszi, hogy ezután az egyiptomi varázslók is megtették a víz vérré változtatásának a csodáját (7:14–22). Mindezek azonban stilisztikai sajátosságot, vagy néha egyenetlenségeket, amelyek végül is nem elsimíthatatlanok. A magyarázatnál pedig itt is a végső felépítés egészére kell tekintettel lennünk.

Az Exodus anyaga a történeti látóhatár körén beljebb foglal helyet, mint a Genézis tartalma. Ennek ellenére egyes pontokon az Exodusban elmondottak magyarázata nehezebb, mint a Genézisben foglaltaké. A Genézisben a történeti hagyományok mondai-legendai megformálásban olvashatók, az Exodusban viszont túlteng a meseszerűvé tevő csodás elem (pl. az égő csipkebokor, a tíz csapás, átkelés a Vörös-tengeren, a manna, a sziklából fakadó víz stb), ami a magyarázó munkát másképpen határozza meg, mint a Genézis mondai feldolgozású tradícióanyaga.

A csodás eseményeket az Ószövetség általában „jeleknek” nevezi, ami mindjárt útbaigazítást is ad értelmezésük és értékelésük tekintetében. Isten jelenlétének és az eseményekbe való aktív beavatkozásának a jelei ezek, amelyeknél ő felhasználja a természet erőit és jelenségeit, de úgy, hogy ő maga fölöttük állónak mutatkozik. Mindig egy döntő és szükséges pillanatban cselekszik ilyen csodálatos módon, amikor hittel föl lehet ismerni, hogy az, ami történik, nem a véletlen műve, hanem az élő Isten közbeavatkozása. – Két szélsőség kísért a magyarázásnál. Egyik a racionalista buzgóság: a természet jelenségeiből pontosan, ésszerűen megmagyarázni mindent, szükség esetén „négyzetgyököt

vonva” a mesésnek látszó felnagyításokból. A másik annak az ellenkezője: ragaszkodni a természetfölötti erők jelenlétéhez, hitvallásszerűen kitartva a csodákban mutatkozó abszurdumokhoz. Azt gondoljuk, hogy a helyes magyarázatnál a hitnek és az értelemnek egyensúlyára van szükség. Vannak jelenségek, amelyek természetes módon megmagyarázhatók. Egy jégverés pl. magában véve nem csoda, meteorológiai magyarázata pontosan ismert. Egyiptomban azonban szinte évtizedes ritkaságszámba megy és a tíz csapás során lehetett olyan méretű, hogy egyfelől rémületet keltett, másfelől Isten ujjsmutatása jelének vették. Az ésszerű magyarázatban általában elmehetünk addig a határig, ameddig fizikai ismereteink birtokában lehetséges. Ugyanakkor azonban nem hagyhatjuk figyelmen kívül a Biblia bizonyágtételét Isten cselekvéséről. Vannak ilyen részletek is, amelyek a racionalista magyarázat számára megfoghatatlanok, csak a hit számára vannak adva, ezeket a hit erejével és alázatával kell elfogadnunk.

Az Exodus könyvében levő legnagyobb csoda egyébként Istennek az emberrel való törődése, Izráel népével való szövetségkötése és e népnek a vezetése annak az ígéletnek a teljesevé felé, amelyet még az ősatyáknak tett Isten. Ennek a csodálatos szeretetnek a nyomon követése e könyv magyarázatának a legfőbb feladata.

Irodalom.

Forrásul felhasznált fontosabb kommentárok: H. Holzinger 1900, B. Baentsch 1903, H. Gressmann 1922, W. H. Gispen 1951 (2. kiad.), M. Noth 1960, G. te Stroete 1966, D. M. G. Stalker 1962 (Péake).

EXODUS 3. fej.

2 Móz. III. RÉSZ

2 Móz. 3,1–12. Mózes elhivatása és küldetése.

Mózes életében a legszélsőségesebb mozzanatok váltakoznak. Gyermekkorában a halál széléről egyenesen a királyi udvar gazdag körébe kerül. Innen számkivetésbe kell mennie, majd amikor már megszokta a családi és munkás élet egyszerű hétköznapijait, Isten egyszerre csak megragadja és elküldi, hogy legyen népvezér és vallásalapító.

Ennek az utóbbi nagy változásnak az elindítója a Sinai-hegynél kapott kijelentés volt. Mózes a juhokat őrizve, újabb-újabb legelőket keresve vetődött el a

„pusztán túlra”, a Hóreb-hegyhez, más elnevezéssel az Isten hegyéhez. Az utóbbi arra mutat, hogy a hegyet szentnek tartották más népek is, a tízparancsolat előtti időben is. A vallástörténet példái szerint voltak szentnek tartott hegyek, amelyeket egyes népek az istenek lakóhelyének tartottak, vagy legalábbis olyan közvetítő helynek, amelyen át az égiek leszálltak a földre. Bibliai gondolkozásban ez a gondolat úgy módosul, hogy az a föld, amelyet Isten jelenléte megszentelt, valóban lehetett Istennek és embernek a találkozó helye (Bétel, Gen 28:17), egyszersmind pedig a kijelentésadásé is. Ez a szerepe a Sinai, illetve Hóreb-hegynek Mózes történetének a jelen epizódján kívül a tízparancsolat kiadásakor, majd később Illés történetében (1Kir 19:8 skv.).

A hegy földrajzi azonosítása vitatott. Már az is kérdés, hogy miért szerepel egyszer Hóreb, másszor Sinai néven. Föltehető, hogy az egyik elnevezés tágabb értelmű, egész hegyvidéket jelent, a másik pedig egyetlen hegycsúcsot a hegységen belül. Fekvését illetően van olyan nézet, mely szerint az Akabai-öböltől északra kell keresnünk, annak a Kádes-Barneának a közelében, ahol a zsidók a pusztai vándorlás nagyobb részét töltötték. A hagyomány (a keresztyénség korai századaitól) viszont a Sinai-félsziget déli részén tudja a kijelentés hegyét, azon a szélesen elterülő hegyvidéken, amelynek egyes gránit csúcsai kétezer méter fölé emelkednek. A hegység lábánál máig is legeltetésre alkalmas bozótos sztyeppe terül el. Egyik csúcsán pedig (arab nevén: Dsebel Musza = Mózes hegye) a Szent Katalinról elnevezett kolostor lakói őrzik azt a hagyományos emlékeztést, hogy hol volt a kijelentés helye.

Isten megjelenését – a leírás szerint – angyal közvetítette és lángoló tűz szemléltette. Az Úr angyala, vagy követe annyira Isten képében és megbízásában jelenik meg, hogy az ő nevében beszél (olv. Gen 16:7–16 magy.). Gyakran emberalakban jár a földön, itt azonban még ilyen alakról sincs szó, jelenlétét tűzjelenség szemlélteti, az égő „csipkebokor” csodája. Meglepő látvány volt, hogy a tűz egyáltalán nem perzselte meg azt a bokrot, amelynek a közepében lobogott. A csodás jelenséget természetrajzilag aligha lehet megmagyarázni. A bokor is valószínűleg nem csipke (= vadrózsa), hanem vadszederféle bokor volt, amely köves, száraz vidékeken szokott tenyészni. Héber neve, szenäh láthatóan összefügg a Szinaj = Sinai hegy nevével.

A csodás látvány magához vonzotta Mózeszt, aki aztán hallotta ott Istennek – vagy Isten angyalának – a hozzá szóló beszédét. A hozzá szóló kijelentésből először is megértette, hogy valóban Isten közelében „szent” földön áll. A szent szó alapjelentése annyi, mint a világi, profán élettől, használatától elkülönített,

Istenhez tartozó. Ami szent volt, akár templom, oltár, vagy bármilyen tárgy, ahhoz csak illő testi-lelki tisztaságban lehetett közeledni. Elemi követelmény volt tehát a közeledő Mózesnél a saru levetése, amely az ember lábán a legtöbb piszokban jár.

Ezután következett Istennek olyan maga-megismertetése, mint aki a pátriachák Istene, az ő elhívójuk, megáldójuk, ígéretadójuk. Ezzel személyesen szól Mózeshez, hiszen az ő ősei is voltak a pátriarchák, de elhatárolja magát a Mózes által is ismert egyiptomi istenektől, különösen abban az elhatározásban, hogy Ő meg akarja szabadítani Izráel népét, mert látja sorsukat, hallja jajkiáltásukat. Mindez ki akarja fejezni azt, hogy az Ábrahám, Izsák és Jákób Istene élő Isten, aki lát, hall és cselekszik. (Vö. Mt 22:32.)

Isten azonban embereken keresztül cselekszik és a jelen esetben Izráel megszabadításának az eszközéül szemelte ki Mózeset. Ha csak emberi oldalról néznénk a dolgot, gondolhatnánk arra, hogy Mózeset régóta foglalkoztathatta népének sorsa, nyomorúságukból kiszabadítása. Egyszerű pszichológiai magyarázattal mégsem tudnánk megérteni, hogy hogyan érlelődött meg benne magától az elhatározás, hogy visszatérjen Egyiptomba és élére álljon népének. Maga a bibliai leírás inkább az ellenkezőt mutatja. Mózes inkább megpróbál kibújni a ráterhelt feladat alól. Magától nem indult volna el szabadító útjára, ha maga Isten nem fogta volna kényszerítő kezébe.

A kényszer mellett viszont ott van az ígéret: Én veled leszek! Egyébként is nemcsak Mózesnek adott biztatásról van itt szó, hanem az ősatyáknak tett ígéretekről, azok valóra váltásáról. Isten ígéje vonzóan írja le az ígéret földjét: „jó és tágas föld, tejjel és mézzel folyó föld” (8 v.). Alapjában véve ez még a legeltető, széles legelőket kereső, tejjel élő, vadméhek mézét élvező nomád ember eszménye. Palesztina e tekintetben is gazdag föld volt, különösen a Kr. e.-i II. évezredben, amikor még nem voltak elkarsztosodva a mészkő hegyvidékek. Ez a föld ugyan egy csomó kisebb néptörzs birtokában volt még, de éppen azért, mert sok, kicsi erőt képviselő törzs bírta az országot, lett könnyebben meghódítható Izráel számára.

E szakasz utolsó monda (12 v.) még egy jövőbe mutató kijelentést ad: Annak a jele, hogy az élő, hatalmas Isten választotta ki Mózeset és rajta keresztül végre is hajtja szabadító akaratát, az lesz, hogy ugyanannál a hegynél, amelynél Mózes a kijelentést nyerte, fogja a megszabadított nép szolgálni, tisztelni az Istent. A „jel” ígérete elsősorban Mózes félelmeinek az eloszlatására való. A „jel” szó

jelent a Bibliában gyakran csodákat, lehet az értelme ismertetőjel, vagy – mint itt – emlékeztető jel. A nagy prófétáknak a száján keresztül hangzik gyakran el az a kijelentés, hogy ha majd a megjövendőlt események bekövetkeznek, akkor megtudjátok, hogy én vagyok az Úr. Ilyenforma értelmű ez a jövőbe mutató szó. A most még féltő, kétségeskedő Mózes emlékezzék vissza erre az órára, amikor majd népével együtt itt áll ugyanennél a hegynél, hogy a szabadító Isten fogja pártul népét és vette igénybe szolgálatára magát Mózeset.

2 Móz. 3,13–15. A Jahve név kijelentése.

Az egész fejezet legfontosabb részlete az, amikor Mózes – párbeszédben az Istennel – megkérdezi, hogy mi az ő neve? Isten eddig úgy beszélt Mózeshez, mint aki az ősatyák Istene. Az „Isten” héberül ’él, vagy ’älóhím lehet általános megnevezés, amelyen túl a sokistenhívő világban voltak az isteneknek tulajdonneveik (Marduk, Ozirisz, Dágón stb). Annak az Izraelnek a részéről, amely Egyiptomban egy tucat (olyan, amilyen) néven nevezett istent ismert, indokolt lehetett a kérdés: melyik isten nevében beszél Mózes? Maga Mózes sem állhatott népe elé egy személytelen istenfogalommal (ahogyan a keresztyén theologia sem tud mit kezdeni egy ilyen „istenfogalommal”, ha nem tudja, hogy „ki” az élő Isten, a Jézus Krisztus Atyja). Mózesnek egy nevet kellett vinnie, mert a név a régiek előtt az élő személy reprezentálója volt.

A 14. v.-ben adott válasz sajátos módon nem a Jahve nevet mondja ki, hanem annak a névnek egy – részben talányos – magyarázatát, ez a nevezetes ’ähjäh ’asär ’ähjäh kijelentés. Az ’ähjä szó, amely magában is előfordul még egyszer a versben, annak a hájäh = háväh gyöknek az imperfectumi alakja, amely gyökkel függ össze a Jahväh istennév is. Mint imperfectum, fordítható jelen és jövő idővel egyaránt, tehát úgy is, hogy „Vagyok, aki vagyok”, de úgy is, hogy „Leszek, aki leszek”. A mai modern fordítások megoszlanak e tekintetben. Akik a „leszek” fordítás helyessége mellett foglalnak állást, azok főként óvni akarnak a szó (és a név) olyan helytelen értelmezése ellen, mintha a Jahväh név, a magyarázó ’ähjäh szóval együtt, a Mózesnek magát kijelentő Isten lényének legfőbb tartalmi tulajdonságaként a létezés akarná kifejezni. Ebbe a hibába esett bele már annak idején a görög szellemiségtől befolyásolt Septuaginta fordítója, amikor a fenti kifejezést így fordította: Én vagyok a létező. Holott a kijelentés azt akarja érzékeltetni, amit már a 12 v.-ben láttunk, amikor Mózesnek azt mondta Isten hogy „én veled leszek”. A hájäh ige-gyöknek tehát egy olyan értelmére kell gondolnunk, amely a jelen lenni, vele lenni jelentést tartalmazza. Az az ígélet fejeződik ki benne, hogy Isten mindig jelen lesz, amikor szükség

lesz segítségére, szabadítására. Ebben az értelemben megáll a „Vagyok, aki vagyok” fordítás is, mert a magyar nyelvben is a „veled vagyok” kifejezi azt is hogy „veled leszek”. (Jézus búcsúszavai: „én tiveletek vagyok minden napon a világ végezetéig”, Mt 28:20.)

Igaz viszont, hogy az ’āhjah szó nem azonos a Jahvāh névvel. Legmagasabb szinten, de ugyanolyan névmagyarázattal van itt dolgunk, aminőt főként a Genézisben találunk sokat, de már az Exodusban is fordult elő Mózes és Gérsóm nevének a magyarázatánál (Ex 2:10.22). Hangzásbeli hasonlóság és tartalmi egyezés az, amely a nevet és a magyarázó szót összekapcsolja. Ezen túlmenően a „vagyok, aki vagyok” kijelentés bár határozott biztatást ad arról, hogy Isten velünk levő Isten, mégis a vonatkozó mondat fogalmazása bizonyos fenntartást is fejez ki, Isten szuverén szabadságát érzékelteti. Ugyanolyan kijelentés ez, mint később a „könyörülök, akin könyörülök” (Ex 33:19), figyelmeztetésnek hat ez különösen akkor, ha az ókori embernek a hitvilágát ismerjük, akinek az volt az elképzelése, hogy ha ismerte egy istennek, démonnak, szellemnek a nevét, e név hangoztatásával azt felidézhetette, kényszeríthette. Isten nem adja így oda sem magát, sem nevét zsákmányul.

Formális megjegyzésnek fűzzük még ide azt, hogy a Jahvāh név jelentése ezek szerint valószínűleg ilyen tartalmú lehetett, hogy veled vagyok, vagy ott leszek. Amikor Biblia-fordításunkban „az Úr”-nak fordítjuk le, ez szükségmegoldás, követi a Septuagintát. Az pedig bizonyára már azért fordította így, mert a kései zsidóság Istennek ezt a szent tulajdonnevét nem mondta ki, hanem helyette Adónájt olvasott.

Végül még egy kérdést lehet itt fölvetni: Honnan vette Mózes a Jahve nevet, amelynek a „vagyok, aki vagyok” magyarázatát abban a lelki párbeszédben értette meg, amelyet ott az égő csipkebokornál folytatott Istennel? Abból a körülményből, hogy Mózes a mindianiták papjánál talált menedéket, aki később is irányító hatással volt rá (Ex 18 r.), arra lehetne következtetni, hogy a midianiták körében volt honos Jahve tisztelete. Még tovább menve, abból, hogy Jetrónak a Mózeshez csatlakozott fiát, Hóbabot néhol kénita melléknévvel említi az Írás (Bír 1:16; vö. Num 10:29), sokan úgy gondolják, hogy a kéniták a midianita népnek egy törzsét képezték s az ő törzsi istenük lehetett eredetileg Jahve. Ez az ún. kénita-hipotézis (amelyet nem akarunk tovább komplikálni Kainnak, mint ősatyának az idevonásával). A kérdés fölvetése kapcsán nem elképzelhetetlen az, hogy a Jahve név Mózes előtt és Izráelen kívül ismert lehetett, különösen rövidebb formában (névösszetételek mutatnak erre, pl.

Jókébed), nem lehetetlen a midianita-kénita kultuszkör feltételezése sem. Egy dolog azonban bizonyos. Attól kezdve, hogy Mózes megkapta e név értelmét Isten külön kijelentésében, a jahvizmus, mint Izráel vallása lelki és erkölcsi tartalmában annyira más lett, mint egy nomád néptörzs helyi érdekű kisistenének a kultusza, hogy a Jahve név eredetével ilyen értelemben nem szükséges foglalkozni. A midianiták, kéniták megmaradtak primitív hiedelmeikben, Izráel pedig lett az Ószövetség népe, az őt kiválasztó s magát Jahvének neveztető egy Isten kegyelmi körében.

2 Móz. 3,16–22. Mózes küldetésének részletezése.

Mózes tehát azt a feladatot kapta, hogy legyen végrehajtója Isten szabadító akaratának, vezesse ki népét Egyiptomból. Teendőit a következőkben részletezi az Úr kijelentése:

Először is össze kellett hívnia Izráel népe „véneit”. E vének alatt értendők azok a nemzetségfők, akik a közügyekben képviselték a rokonságukhoz tartozó családokat. A későbbiekben valóban egy összekötő kapocs lett a „presbitereknek” ez a testülete Mózes és a nép között, akikkel tanácsot tartott, akik vele mentek kockázatos küldetésében a fáraóhoz (18 v.), de akik részesültek abban a kiváltságban is, hogy Isten színe elé léphettek a szövetségekötés nagy pillanatában (Ex 24:9). A vénekkel s rajtuk keresztül a néppel kellett először közölni Isten akaratát a szabadulásra és az ígért földje odaajándékozására nézve.

Mózesnek tisztában kellett lennie kezdettől fogva, hogy az egyiptomi király nem fogja első szóra elengedni a robotmunkában tartott izráelieket. Ennek ellenére először kísérletet kellett tennie azzal a kéréssel, hogy hadd mehessenek el az egyiptomiaktól lakott földtől háromnapos járásnyira, hogy ünnepet tartsanak Istenüknek, amit az egyiptomiak nem tűrnének meg maguk között. Ez az ünnepre vonulás aztán folytatódhatnék a végleges távozással. Végeredményben ez az ürügy nem vált be, így nem lehetett pia fraus sem, csak arra volt jó, hogy kiderüljön: a fáraó nem hajlandó semmi engedményt adni Izráel népének. Ezért kellett következniük a különféle csapásoknak, hogy lassan-lassan megtörjék az uralkodó kemény szívét.

Végül mégis be fog következni, hogy a fáraó elbocsátja Izráelt. Akkor pedig kérjenek az egyiptomi szomszédoktól értéktárgyakat, meg ruhákat az útra. A 22 v. utolsó szavainak az értelmezése nehéz, de fontos. A hagyományos fordítás: „így fosszátok ki Egyiptomot!” – alapul szolgált ahhoz, hogy könnyedén pálcát

törjenek az ószövetségi istenfogalom és erkölcsiség alacsonyrendű volta fölött. A helyes értelmezés már a sá'al ige fordításánál kezdődik, ami nem kölcsönkérést jelent, a soha vissza nem adás hátsó gondolatával, hanem valósággal elkérést, segélykérést. A szolgasorsban tartott zsidóknak szükségük lehetett arra, hogy útnak indulásukkor segítséget kapjanak. A továbbiakban a „kifoszt” fordítás amúgy is komikusan hangzik: a Gósen földjén lakó zsidóság a szomszédaitól való kéréssel „kifosztja” Egyiptomot! A nácal igének (nifalban) amúgy sem ez a jelentése, hanem az, hogy megment, megszabadít. A soron következő tíz csapásra gondolva, lehet megtalálni ezt az értelmet, hogy „így mentsétek meg Egyiptomot” (akár azt is bele lehet toldani, hogy „magatoktól”), mert amíg a fáraó nem enged el benneteket, addig csapás csapásra következik, szenvedni kénytelen az egyiptomi nép. – Az egész mondatnak az esetleges sanda beállítását egyébként kizárja az az alapotívum, hogy Isten jó szívvel áldja meg az egyiptomi szomszédokat, ismerősöket s azok bőven adnak útravaló ajándékot a távozóknak (vö. 11:2–3). Jól érzékelteti viszont ez azt, hogy ha a fáraó, vagy az ország uralkodó rétege embertelen és rideg, maga a nép tud megértő és emberséges lenni.

EXODUS 7-12. fej.

2 Móz. VII. RÉSZ

2 Móz. 7,1–13. Mózes és Áron a fáraónál.

Ebben a szakaszban még mindig a P összefoglalás folytatódik, egyes visszautalásokkal a megelőző eseményekre. Így az 1–2 v. párhuzamos a 4:16 ígérétevel. Mózes és Áron úgy állnak majd egymás mellett, amilyen kapcsolatban van Isten a prófétával. Mózes közölni fogja gondolatait, akaratát, Áron pedig azokat szép szónoki megfogalmazásban fogja előadni a fáraó előtt.

A legszebb szó és a legszívrehatóbb beszéd sem ér azonban semmit, ha érzéketlen, keményszívű ember előtt hangzik az el, márpedig a fáraónál ez volt a helyzet. Sajátos a szóhasználat: maga az Úr teszi keménnyé a fáraó szívét, hogy ne hallgasson a szép szóra és ne engedjen még a csodás jelek láttán sem. Ennek a már előbb is olvasott (4:21) mondatnak a theologiai értékelése nagyon nehéz. Miért lehetne hibáztatnunk a fáraót, ha maga Isten tette érzéketlenné; sőt nem igazságtalanság-e, ha emiatt a végső nagy csapás utolérte? Vagy talán azt a más népek körében ismert közmondást alkalmazzuk itt is, hogy „akit az istenek el akarnak veszíteni, annak elveszik az eszét”? A kérdést rendszerint azzal a csaknem predestinációs gondolattal szokták megválaszolni, hogy az Ószövetség

szerint mindennek, még a bajnak, csapásnak is a végső okozója maga az Úr, aki bírálhatatlan akarata szerint cselekszik. Mégis a „megkeményítés” szónál talán helyesebb, ha e – különben igaz – szuverén-theologiai gondolat helyett egy demonstratív értelmet veszünk: Amikor Isten hagyja, hogy a fáraó keményszívű maradjon, igazolja azt, hogy valóban rideg és zsarnok uralkodó, aki emiatt rászolgál az ítéletre. Fokról-fokra kellett azonban haladni. Először a kérlelés szavával, aztán a megdöbbenő csodajellel kellett megpróbálkozni. A kígyóvá változó bot csodája visszamutat a 4:3–4-re, a különbség csak az, hogy a szöveg itt az egyszerű „kígyó” szó helyett a tannín nevet használja, amely a félelmes tengeri kígyónak, vagy sárkánykígyónak az elnevezése szokott lenni (Zsolt 74:13; Ézs 27:1 stb.). A csodának azonban különösebb hatása nem lett, mert az egyiptomi varázslók is tudták produkálni ugyanazt, Mózes, illetve (a P szerkesztés révén egyre jobban bekapcsolódó) Áron csodájának a többiekét felülmúló voltát csak az fejezi ki, hogy Áron kígyóvá vált botja lenyelte a varázslókét. Már a 4 r. elején mondtuk, hogy e csodás jelenség magyarázata alig lehetséges, egyetlen feltételezhető gondolat itt a hipnotikus élmény. Egyébként ez a motívum nem ismeretlen Egyiptom szépirodalmában. Egy elbeszélés arról szól, hogy egy varázsló egy tóba dobott fát krokodilussá változtatott. (Az a racionalista magyarázat, mely szerint az Egyiptomban jól ismert ún. ureus-kígyó fejének alkalmas helyen való megszorítása olyan idegbénulást okozott, hogy az állat „bottá” merevedett, itt azért nem használható, mert éppen ellenkező dologról, botnak kígyóvá válásáról van szó.)

Bárhogy is állt a valóságban a dolog, az események leírása ettől kezdve nyíltan ábrázolja, hogy megkezdődött a nagy küzdelem Mózes és az egyiptomiak között Izrael szabadulásának kiharcolásáért, aminek a fáraó sokáig elzárkózó, konok szemlélője maradt, míg csak őt magát is szíven nem ütötte Isten lesújtó csapása.

2 Móz. 7,14–25. Az első csapás: a vizek vérré válása.

Az egyiptomi tíz csapás tárgyalásánál helytálló az az irodalomkritikai megjegyzés, hogy maga az Ószövetség nem beszél „tíz” csapásról és hogy e csapások különböző irodalmi források anyagából vannak együvé dolgozva; maga a fáraó is különböző módon reagál rájuk. Mindez azonban nem változtat azon a tényen, hogy a többféle hagyománykörből eredő csapások végső összeállításukban egy összefüggő láncolatot képeznek és a maga helyén megvan mindegyiknek a megfelelő szerepe és jelentősége. (Még naptárszerű időmeghatározásuk is lehetséges).

Az első csapás szokványos elnevezése a vizek vérré válása. Mint a legtöbb esetben, úgy itt is Mózes előre figyelmezteti a fáraót, hogy ha nem bocsátja útjára Izráelt, akkor csapást mér rá Isten. (Nem cselekszik addig az Úr, amíg ki nem jelenti akaratát a prófétáknak és a prófétákon keresztül. Ám 3:7.) Magának a csapásnak a leírásában tulajdonképpen két mozzanat tevődik össze: egyik a Nílus vizének a megromlása, a halak pusztulása, emiatt a víz ihatatlanná válása, másik a víznek a „vérré” változása.

A csapást, mint természeti tüneményt kapcsolatba lehet hozni a Nílus évenkénti áradásával. Az egyenlítő vidékén tavasszal beköszöntő nagy trópusi esőzések a Nílus szudáni vízgyűjtő területét roppant mértékben felduzzasztják. Ennek következtében Egyiptomban június vége felé először iszapossá, zöldes színűvé válik a víz, ilyenkor sodorja magával a víz a forrásvidék holt ágainak, posványainak romlott vizét, ami esetleg olyan mértékben tudja szennyezni a Nílust, hogy a víz ivása betegséget okoz, a halak pusztulni kezdenek, ami természetesen még tovább fertőzi a vizet. Ennek az első árhullámnak a levonulása után következik a „vörös Nílus” néven ismert jelenség, amely abban áll, hogy a trópusi homok és mikroszkopikus vörös algák tömege sodródik az áradó folyóban és vörösre változtatja annak színét. A vörös színeződés nem minden évben egyforma mértékű, ahogyan a Nílus áradása sem mindig egyforma mérvű (esetleg el is marad, vö. Gen 41 r.). A „vörös Nílus” vize már nem ihatatlan, legfeljebb gusztustalan; legegyszerűbb megszűrése úgy történik, hogy a partmentén kutakat ásnak az ott lakók és a homokon átszűrődött víz már mentes a szennyező anyagoktól (vö. 24 v.).

A vizek vérré válásának a hagyománya bizonyosan összefügg a Nílus áradásának ezzel a fázisával (a „vér” szó érthető jelképesen is). Joggal lehet azonban ezzel szemben azt mondani, hogy a Nílus áradása az egyiptomiakra nézve nem csapás, hanem egyenesen áldás volt, aminek az érkezését várva várták, naptár szerint kiszámították. Az egyiptomi tíz csapásnál azonban a helyzet általában az, hogy nem ismeretlen természeti jelenségek következnek be, de olyan rendkívüli erővel és olyan szokatlan körülmények között, hogy igazi elemi csapássá váltak. Ezért hangsúlyos itt az is, hogy az áradás megérkeztével a víz annyira megromlott, hogy a halak tömegestül dögöltek el benne, majd meg a part mellett ásott kutakba sem tudott tisztán átszűrődni a víz. Egészen szokatlan méretű volt tehát a Nílus áradása, ami miatt sokáig nélkülözni kellett az ivóvizet: roppant csapás a trópusi égalj alatt.

Befejezésül azt olvassuk, hogy az egyiptomi varázslók is meg tudták tenni a víz vérré változtatásának a csodáját. Ez vélhetőleg megint úgy értendő, hogy a Nílus áradási idejét pontosan számon tartó papok és varázslók maguk is látványos ceremóniák között szokták várni, sőt „felidézni” ezt a jelenséget. Szertartások mozdulataik közé tartozhatott varázspálcájuk kinyújtása a Nílus fölé, vagy a víztükör megütése. – Maga a fáraó nem vette szívére a dolgot. Az első csapás csak Egyiptom népére hozott egy időre nélkülözést, a kívánt eredmény, Izráel elbocsátása elmaradt, „ahogyan megmondta az Úr”.

2 Móz. 7,26–29. A második csapás bejelentése.

A második csapást Mózes ugyanúgy megmondta előre a fáraónak, mint az elsőt. E csapás abban áll, hogy békák fogják ellepni Egyiptomot iszonyú tömegben. A Nílus sásos partvidékén, a sekélyes posványokban nagy számban éltek békák, annyira közismerten, hogy az egyiptomi képírásban a béka rajza a tízezres (= az elképzelhető legnagyobb) számot jelölte. A szokatlanul nagymérvű áradás után, a Nílus visszahúzódása idején nagy területen maradtak vissza kiöntések, pocsolyák: kitűnő tenyészhelyei a békaporontyoknak. Mózes előre megmondhatta, hogy mi lesz ennek a következménye: a rengeteg béka a víz elapadása után szárazra kerülve el fogja lepni a határt, behatol a lakott helyekre is, az ágyakba és a sütőkemencékbe, undort okozva mindenfelé.

2 Móz. VIII. RÉSZ

2 Móz. 8,1–11. A második csapás bekövetkezése.

A békáknak az előzőkben említett rajzására az ősz kezdetén szokott sor kerülni. (A 7:25-ben említett „hét nap” az első csapás időtartamát jelenti s nem a másodiknak azonnali bekövetkezését). A sekély pocsolyák kiszáradása után tehát ezek a lármás, utálatos állatok valóban tömegestül lepték el a lakott helyeket is. Bár ehelyütt az egyiptomi varázslók ismét említve vannak, mint akik – föltehetően más-más helyen – a békák özönlését ugyanígy elő tudták idézni, a fáraónak mégis terhére volt a csapás és ekkor kérte először Mózes, hogy járjon közbe Istenénél és hárítsa el a csapást. Mózes imádságának az ereje azzal van kiemelve, hogy tetszés szerinti időben ki tudta eszközölni a békák kipusztulását. A szárazon, a forróság miatt nem is maradhattak meg sokáig ezek az állatok, rakásra pusztultak, csak úgy búzlótt tőlük az ország. – A folytonosan visszatérő alapmotívum szerint azonban a fáraó, mihelyt elmúlni látta a csapást, megmaradt régi elutasító magatartása mellett.

2 Móz. 8,12–15. A harmadik csapás: szúnyogok.

A Nílus partvidékének sásos, mocsaras környéke melegágya volt a különféle szúnyogfajoknak is. A héber kinním szóról nem tudjuk, hogy pontosan milyen szúnyogféléket jelent, lehetséges, hogy moszkítók, vagy éppen maláriaterjesztő szúnyogok voltak. Míg más országokban a tél elpusztítja őket, addig Egyiptom meleg száraz éghajlata alatt állandóan tenyésznek és olykor felhőkben rajzanak tova, elsősorban az embereknek okozva csípésükkel fájdalmat vagy éppen betegséget.

A csapásokkal kapcsolatban olykor mágikusnak tűnő, tulajdonképpen „szembetűnő” jelképes mozdulatokat, vagy cselekményeket végez Mózes vagy Áron. Itt az utóbbi a homokra üt botjával, azt jelképezendő, hogy mint a por, annyi lesz a szúnyog és kínozni fogja az embereket mindenütt. De éppen azért, mivel mágikusnak tűnő cselekményről olvasunk, feltűnő, hogy itt az egyiptomi varázslók már nem tudják utána csinálni a csodát és kénytelenek bevallani, hogy Isten ujja, figyelmeztetése ez Egyiptomnak. A „titkos tudományok” ismerői és üzöi hamarabb felismerték vereségüket, mint a fáraó, aki fenségében mindenek fölött állónak érezte magát és nem értette meg, hogy Isten hatalmas keze van rajta és népén.

2 Móz. 8,16–28. A negyedik csapás: bögölyök.

A következő csapás az volt, hogy ártalmas legyek lepték el az országot. Egyiptomban amúgyis rengeteg légyféle él, amelyeket az emberek is alig bírnak elhajtani magukról. Ismeretes, hogy milyen betegségeket, többek közt az „egyiptomi szembetegséget” (trachomát) terjesztik ezek. Az itt említett légyfajtát megint nem tudjuk pontosan azonosítani, a „bögöly” csak hozzávetőleges fordítás, annyival is inkább, mert úgy látszik, hogy elsősorban az emberekre, „a népre”, a házban lakókra voltak ártalmasak. Itt olvasunk először arról a később gyakrabban ismétlődő motívumról, hogy e csapás elkerülte a zsidók tartózkodási helyét, a Gósen földjét. A fáraó is ekkor kezdett először tárgyalni Mózesékkal a zsidók ünneplésére, áldozatbemutatására nézve. A keleti emberek jellegzetes alkudozása látható nála is. Először csak azt engedte volna meg, hogy a zsidók ünnepeljenek a lakóhelyükön. Majd amikor Mózes arra hivatkozik, hogy ez lehetetlen, mert az egyiptomiak utálják az ő istentiszteletüket és vallási türelmetlenségüknek, bántalmazásuknak tennék ki magukat, akkor ígéri meg, hogy elbocsátja Mózes népét, de csak akkor, ha előbb

elmúlik a csapás. – Az eredmény változatlan lett, a csapás elmúlt, a fáraó pedig szószerző módon megtiltotta a távozást.

2 Móz. IX. RÉSZ

2 Móz. 9,1–7. Az ötödik csapás: dögvész.

Az ötödik csapás leírása rövid, sematikus. Eltekintve a bevezető és befejező közlésektől, valamint annak említésétől, hogy Izráel területét elkerülte a csapás, csupán az újabb istenverésnek a nevét tudjuk meg: dögvész (däbär) érte az állatokat. Keletkezését nem nehéz elképzelni, ha arra gondolunk, hogy pl. a döglött békákat halomra söpörték és hagyták ott rothadni, a különféle legyek, szúnyogok pedig – többek közt ezekről is – széthordták a betegség kórokozóit. Most tehát az állatállomány hullott rakásra, ami a földművelő egyiptomi népre volt nagy csapás. Maga a fáraó közönyösen nézett el fölötte.

2 Móz. 9,8–12. A hatodik csapás: hólyagos fekély.

Az újabb csapást egy mágikus jellegű cselekmény (vö. 8:12–15 magy.) vezeti be: Mózes (és Áron) egy marék kemencekormot szórt a levegőbe, ami aztán porfelhőként terjedt szét és vitte magával a ragályos betegség csíráit. A jelképes cselekmény talán azzal van összefüggésben, hogy az Egyiptomban honos sokféle bőrbetegség okozójának a mindenféle terjengő homokot, port gondolták. Más elgondolás szerint a korom fekete színe a feketehimlő veszedelmes járványos betegségére emlékeztet. A leírásból csak az tűnik ki, hogy a járvány veszedelmes volt emberre, állatra egyaránt. Az egyiptomi varázslók pedig már csak azért sem tudtak versenyre kelni Mózesrel, mert maguk is megkapták a betegséget.

2 Móz. 9,13–35. A hetedik csapás: jégeső.

A jégverés csapása a szokottnál hosszadalmasabban van leírva. Meghirdetését még egy intő szó is követi: mentse haza mindenki az állatait a szabadból, mert amit csak elér a jégeső, azt tönkre fogja verni.

A jégeső és zivatar Egyiptomban a ritka természeti jelenségek közé tartozik. Ez az ország teljesen esőtlen zónában fekszik, kivéve a Nílus deltavidékét, ahol ha ritkán is, de az év első hónapjaiban előfordulnak heves zivatarok, amikor a jég elveri a vetéseket, a szélvihar fákat tördel és a szabadban levő embert, állatot akár életveszedelem is fenyegeti. Maga a jégeső tudvalevőleg sávokban pásztázza végig a vidéket, így teljesen elfogadható az az állítás, hogy ez a csapás

is megkímélte a Gósen földjét. Viszont a fáraóra és népére olyan hatással volt, hogy kérve kérték Mózeset a csapás elfordítására. A 31–32 v.-ek érdekes megjegyzése hónap szerint kiszámíthatóan megmondja a csapás idejét: január volt az árpa kalászoslásának és a len virágzásának az ideje, ezeket érte a száz százalékos pusztulás. – A befejező leírás sablonosságban is hosszabb a többinél: Mózes elfordítja a csapást, holott tudja, hogy az egyiptomiak még mindig nem félik igazán az Urat (29–30 v.). Egyiptom sorsának be kellett teljesednie egészen a tizedik csapásig.

2 Móz. X. RÉSZ

2 Móz. 10,1–20. A nyolcadik csapás: sáskajárás.

A nyolcadik csapást ismét hosszasan tárgyalja a leírás. A bevezetés utal arra, hogy az Úr akarata szerint derül ki a csapások során, hogy mennyire keményszívű a fáraó (vö. 7:1–13 magy.). A soha nem látott méretű sáskajárás bejelentése után a fáraó udvari emberi nyugtalankodni kezdenek: a héberek miatt rengeteget szenved az ország, jobb volna elbocsátani őket! A fáraó alkudozni is kezd Mózesrel, hogy csak a férfiak menjenek el a kívánt áldozati ünnep megtartására, természetesen azért, hogy a családtagok visszatartása biztosítékul szolgáljon a visszajövetelükre. Mózesék a feltételt nem fogadták el, így bekövetkezett a sáskajárás.

A sáskajárás, mint igazi természeti csapás, egyáltalán nem ismeretlen a közeli keleti országokban. Még ma is előfordul: egész felhőrajokban, milliányi tömegekben lepik el a vidéket és nincs velük szemben semmi védelem. Rendszerint a pusztá felől érkeztek a termékeny Nílus-völgybe és letaroltak minden zöldet, amit csak találtak, falombot, fűvet, vetést. Egy-egy erősebb szél feltámadása aztán tovasodorta őket. Így történt most is: nyolcadik csapásként bekövetkezett a roppant sáskaraj jövedele, majd a fáraó kérésére és Mózes közbenjáró könyörgésére a továbbsodródásuk.

2 Móz. 10,21–29. A kilencedik csapás: háromnapos sötétség.

Ennek a csapásnak, az ég elsötétedésének a jelenségénél magyarázatként szoktak napfogyatkozásra gondolni. Ez azonban alig valószínű, mert bár az az élőlényekre rendkívüli hatást gyakorol, csak egy-két óráig tart, ez a leírás pedig három napról szól. Inkább elfogadhatónak látszik az a feltételezés, hogy a „tapintható sötétséget” a chamszin nevű forró pusztai szél okozta, amely rengeteg homokot hord magával. A felhőrétegekké összeverődő finom

homokszemek olyan tömegekben lehetnek a levegőben, hogy a nap egészen elsötétedik mögöttük. Ez az „egyiptomi sötétség” valóban több napig eltarthat, fullasztó meleggel jár együtt, az esetleg még meglevő zöld növényzetet pedig leperzseli. Ennek a szélnek az időpontja március-április szokott lenni. Egyre közeledünk tehát a tizedik csapáshoz, amely felülmúlt minden addigit és végre megtörte a fáraó kemény szívét. Addig azonban végső elkeseredéssel folyt a küzdelem, a szóharc is, amelyben – a 24–29 v. leírása szerint – az alkudozásból fenyegetésbe csap át a fáraó és Mózes párbeszéde. A fáraó már csak azt kívánná, hogy a zsidóknak a jószága maradjon ott biztosítékkul, Mózes viszont megjósolja, hogy az egyiptomiak fognak nekik áldozatra való állatokat adni, amikor majd siettetik távozásukat. A fáraó végső kemény szava méltó a népe által istenként magasztalt uralkodóhoz: Meghalsz, ha még egyszer a szíнем elé kerülsz! – Az irodalmi kompozíció lazaságának a következménye, hogy a 11:8 még egyszer a fáraóval szemközt mutatja Mózes, amint éles szavakkal távozik tőle.

2 Móz. XI. RÉSZ

2 Móz. 11,1–10. Készülődés a kivonulásra.

A 11–13 r. hosszadalmas előadásának a középpontjában az áll, hogy Izráel népe végre kiszabadulhat Egyiptomból, miután bekövetkezik a tizedik csapás, az egyiptomi elsőszülöttek halála. Vele szoros kapcsolatban áll az, hogy az izráeliek báránnyal megjelölt házaikat elkerüli a halál, ez a mozzanat volna hivatva a páska etimológiáját és a páskaünnep történeti eredetét bemutatni. Az említett három fejezet legnagyobb részét a páskaáldozat végrehajtása és az ünnepnek a jövőre szóló rendtartása foglalja el. A kivonulás és a páskatradíció Mózes elhivatása után a legfontosabb az Exodus eddigi történeteiben s hagyománytörténetileg indokolt az az észrevétel, hogy az első kilenc csapás voltaképpen csak előépítménye a döntő tizedik csapásnak. Irodalmilag nézve is egyre emelkedik az elbeszélés drámai feszültsége a csapások alatt szenvedő egyiptomi nép sorsának és a fáraó nagyúri dölyfének a leírásával.

Magában a 10 r.-ben a nagy csapás bejelentését olvashatjuk. Először csak Izráelnek mondja meg Mózes, hogy mire készüljenek fel és csak a 4–8 v. kijelentésének a vége utal arra, hogy a fáraó is megkapta az utolsó figyelmeztetést. Az utolsó csapás az elsőszülöttek halála lesz, amely sújtani fogja a királyt és a rabszolgát, embert és állatot egyaránt. Olyan megrázó ereje lesz, hogy végre mindenki megéri a „hébernek Istenének” (5:3) félelmes

hatalmát és akkor nemcsak, hogy elengedik, hanem szinte úgy fogják kikergetni Izráel népét Egyiptomból. Föl kell készülni tehát a gyors távozásra, és itt ismétlődik a 3:21–22 útmutatása, ezúttal azonban indokolás nélkül (vö. az id. hely magyarázatával). – Ennél a halálos csapásnál mutatkozik meg igazán az, hogy az Úr „különbséget tesz Egyiptom és Izráel között” (7 v.). Ez az átvezető motívum a páskabarány történetéhez.

2 Móz. XII. RÉSZ

2 Móz. 12,1–20. A páskabarányra vonatkozó rendelkezés.

A következőkben tulajdonképpen kultuszi, ünnepi rendelkezésekről van szó. Izráel népének egyik legnagyobb ünnepe volt a páska a rákövetkező kovásztalan kenyerek (maccót) ünnepével együtt. Az ószövetségi ünnepeknek azonban történeti alapvetésük van s az a páskaünnepre nézve éppen itt olvasható (P fogalmazásban).

Az ünnep kettős jellegére és eredetére nézve ld. a „Régiségtani és néprajzi adalékok” c. bevezető cikk V. 4. pontját. E magyarázatban viszont a kérügmaticus-hagyományos összefüggésben nézzük az ünnepet. Kellő gonddal történő kiválasztás után az első (tavaszi) hónap 14-én, holdtölte éjszakáján vágtak le családonként egy bárányt és annak a vérével megkenték az ajtófélfákat: ez volt a jele annak, hogy ott izraeliták laktak. Az így megjelölt házakat aztán az Úr kikerülte, „átugrotta” (ez a pászah szó értelme), amikor az elsőszülöttek megölésére indult (13 v.). Az ábrázolás talán naivnak tűnik: az Urat kellett jellel figyelmeztetni arra, hogy hol laknak az ő választottai. Az ilyenfajta ábrázolásoknak azonban inkább az ellenkező, emberi vonatkozására kell figyelemmel lennünk: Izráelnek kellett hittel (Zsid 11:28), hűségesen teljesítenie a kapott utasítást abban a tudatban, hogy így ők elkerülik a veszélyt. A megsütött bárány húsát családi közösségben fogyasztották el (az áldozat *communio* vonatkozása) és ahogyan ez az étkezés le van írva, az érzékeltetheti velünk, hogy a kultuszban mindig valamilyen esemény kerül dramatikus kiábrázolásra. Itt a teljes úti készületben, sietve történő étkezés arra utal, hogy nemsokára jön a kiutasító parancs és az útra bármely percben készen kell lenni, sőt erőt kell gyűjteni, azért kell a húst lehetőleg az utolsó falatig elfogyasztani. Még a 8 v.-ben említett „keserű füvek” is kapcsolatba kerültek a késői hagyományban az egyiptomi környezettel: az elnyomatás keserűségére emlékeztek, amikor ették.

Ahogy a későbbi korban a kovásztalan kenyerek ünnepe közvetlenül követte a páskaéjszakát, úgy ez az előírás is folytatja az ünnepi rendtartást – a jövőre nézve. Az idekíváncozó történeti indokolást majd a 39 v. adja meg: a nagy sietség miatt az asszonyok nem értek rá a kenyeret kovással megkeleszteni.

Az Újszövetség egy-két helyen visszautal a páska eseményére és a kovásztalan kenyerek ünnepére. Jn 19:33–36 azzal kapcsolatban, hogy a keresztfán meghalt Jézus lábát a katonák nem törték el, a páskarítusnak arra a részletére utal, hogy a páskabarány elfogyasztásakor annak a csontját nem volt szabad eltörni. A jelképes összefüggést Pál az 1Kor 5:7–8-ban úgy fogalmazza meg, hogy „a mi páskabarányunk a Krisztus”, Pál azonban ugyanitt az ünnep kettős jellegére is gondol, amikor allegorikusan úgy fejezi ki magát, hogy „ne régi kovással ünnepeljünk..., hanem tisztaság és igazság kovásztalanságával”. – Pálnak a jelképes szavai azt példázzák, hogy amint Izráel életében új korszak kezdődött a páskaáldozattal, amelyben nemcsak a csapástól menekültek meg, hanem maguk mögött hagyhatták az „egyiptomi kovászt” is, amivel addig sütöttek kenyeret, úgy Krisztus után új korszaknak kell kezdődnie a hozzá megtértek életében is. – Ettől eltekintve nem szükséges túlságosan belemerülnünk a páskaesemények részleteinek a krisztológikus allegóriáiba. A bárány egyébként is áldozati állat lévén, Isten Báránya a páskaünnepről eltekintve is áldozat volt a világ bűneiért. Kovászt pedig általában nem volt szabad használni az áldozatoknál (Lev 2:11), ezért lehetett általában is jelképes intés – Jézus szájában is –, hogy a megrontó gondolatoktól és szokásoktól zárkózzanak el az övéi (Mt 16:6 stb.).

2 Móz. 12,21–33. A tizedik csapás: az elsőszülöttek halála.

Az eddigi leírás szerint Isten jelentette ki parancsait Mózesnek és Áronnak. A következőkben Mózes adja tovább Izráel véneinek az utasítást a páskabarány levágására, az ajtóknak vérrel való megjelölésére nézve. Amikor ő is megismétli, hogy „örökre szóló rendelkezés ez”, akkor elmondja a páska fentebb említett etimológiai jelentését (27 v.), egyben pedig megparancsolja, hogy tanítsák meg ennek az ünnepnek az eredetére, értelmére az utódokat is. Éppen ezzel a paranccsal kapcsolatban lett a páskaünnep szinte katekhizáló családi ünnepé: a családfő kötelessége lett az oktatás, az ünnepélyes emlékeztetés az utolsó egyiptomi éjszakára.

A 29 v. írja le a tizedik csapást, az elsőszülöttek halálát, ami már nemcsak anyagi kárt jelentett (az állatokra gondolva), hanem személyes gyászt is, a szülői szívre mért csapást, amelyből nem maradt ki a leírás szerint a fáraó sem. Nem

kísérletezünk itt az ésszerű magyarázgatással, hogy pl. milyen járvány üthette fel a fejét, de nem törekszünk arra sem, hogy az Úr „jó hírét” mentegessük, aki „sajátmaga” ölte meg az elsőszületteket. Ítélettartás volt ez, amelyet megelőzött egyrészt Egyiptom részéről a fajirtás kísérlete, a kényszermunka embertelensége, másrészt pedig Istennek többrendbeli – hiába történt – figyelmeztetése a kisebb csapásokon keresztül. Az Úr ítéletet tartott Egyiptom népe és istenei fölött (12:12), beleértve az istenített fáraót is. Ha másként nem volt lehetséges, az ítéletben kellett megérteni, hogy rettenetes dolog az élő Isten kezébe esni.

2 Móz. 12,34–51. Izráel elindul Egyiptomból.

Az ítélet hatása az volt, amit Mózes előre látott és megmondott. Izráelnek azonnal el kellett hagynia Egyiptomot, miután mindenki belátta, hogy miattuk van a csapás az országon. A 34–42 v. többféle összegező megjegyzést fűz ehhez a tényhez. A 34 és 39 v.-ben a kovásztalan kenyér említett motívuma szerepel: a nagy sietség miatt bekovácsolatlanul vitték magukkal a kenyérnek már előkészített tésztát az asszonyok. A 35–36 v.-hez ld. a 3:21–22 magy.-át. – A 37–38 v. közlése főként földrajzi szempontból fontos, különösen a 14. r. megértéséhez. Ramszeszből indultak útnak az izráeliek; e név alatt valószínűleg nem a székvárost, hanem az azonos nevű tartományt kell értenünk, mint a Gósen földjének egy másik elnevezését, vö. Gen 47:11. Útjukat pedig Szukkót felé vették. Ez a város Egyiptom és a Sinai-félsziget határánál feküdt (a mai Szezi csatorna közelében), annak a nagy erődítésrendszernek az egyik láncszemeként, amelyet Súr = „fal” néven építettek ki már régen az egyiptomiak védelmül az Ázsia felől érkező betörésekkel szemben. – A hatszázezers szám, amely ráadásul csak a gyalogos férfiakra értendő (37 v.), elképzelhetetlenül nagy. Feltételezhető magyarázatához olv. Num 1 r. magy.-át. Viszont érdekes közlés az, hogy „sok keverék nép is ment velük”, tehát egyéb fajú kényszermunkások is felhasználták a szabadulásra kínálkozó alkalmat, akik aztán a sinai-félszigeten elmaradtak Izráeltől. – Végül a 430 esztendő egyiptomi tartózkodás dátuma nevezetes (valamivel több, mint a Gen 15:13-ban közölt kerek 400 év); periódusszám jellegére nézve olv. az „Általános történeti keret” c. bevezető cikkben belül „Az ószövetségi kor kronológiája” elejét, továbbá ugyanott „A pátriarchák kora” c. fejezet megfelelő részét.

A 43–49 v. visszatér a páskaünnep témájához. Tulajdonképpen figyelmeztető kiegészítés ez az ünnep rendtartásához. Mint családi ünnepen, részt vehetett azon a rabszolga, sőt a jövevény is, ha körülméltkedett. Ez a rendelkezés

részint tág körű, ellentétben áll minden társadalmi vagy faji vonatkozású diszkriminációs elvvel. De ugyanakkor megvan a szigorú komolysága is: aki részt akar venni az Úr ünnepén, az vállalja magára a gyülekezethez tartozás alapkövetelményét, ne csak profán kíváncsiság vigye őt oda.

EXODUS 20.fej.

2 Móz. XX. RÉSZ

2 Móz. 20,1–17. A tízparancsolat.

A szövetség mindig kétoldalú szerződés, amelynek megvannak a kikötései, törvényes alapkövetelményei is. Izráel kiválasztásánál a szövetséges Úr elkötelezte magát népének különös szeretetére és segítésére. Egyúttal azonban elvárja azt, hogy népe is engedelmesen hallgasson az Ő (mindenkori) igéjére (19:5). Alapvető törvényként adta a tízparancsolatot, amelyet neveznek „tíz igének” is (Ex 34:28), görög eredetű elnevezése az Alexandriai Kelemen óta használt Dekalogus szó. A tízes szám nem véletlen, szemmel láthatólag egy törvénycsokorról van szó, hasonló csoportosításokat ismerünk a Pentateuchos más helyein is. A tízparancsolatot a XIX. sz. ószövetségi theológiája óta szokták nevezni etikai dekalogusnak, szemben olyan törvénygyűjteményekkel, amelyek kultuszi vonatkozásúak. (A wellhauseni iskola szerint a tízparancsolat „individualista morálkódex”.) Ez a beszűkítés persze így nem helyes, mert az első négy parancsolat nem moralizál, hanem helyes istenismeretre és istentiszteletre tanít. Tökéletes viszont az a jellemzés, amely a szeretet két nagy parancsával kapcsolatban jellemzi az egészet: az első négy parancsolat Isten szeretetére, a következő hat az embertárs szeretetére tanít. A törvénytiszta kötelesség természetesen egyes emberek életében válik valóra, vagy hiúsul meg, mégsem neveznénk „individualista” törvénynek a tízparancsolatot, bárha végig egyes szám 2. személyű megfogalmazású is. Az a „te”, akihez az Úr szól a törvényekben, a bevezető formula szerint („kihoztalak téged Egyiptom földjéről”) Izráel, a választott nép, amelynek a közösségéből ki kellett irtani az olyan egyént, aki vétkes magatartásával a közösségnek is megrontója lett. Egyén és közösség kölcsönösen felelős egymásért.

A tízparancsolat törvényeinek a jellemzéséhez hozzátehetjük még – hivatkozva a Pentateuchos általános bevezetésében a formatörténeti elemzésnél mondottakra –, hogy ezek ún. apodiktikus fogalmazású törvények. Kizárólagos fogalmazásukkal illusztrálják, hogy az egész életet igénylik és természetes dolognak veszik, hogy Izráel nem imád(hat) más isteneket, nem öl(het) stb. –

Végül még egy formális megjegyzés kívánkozik ahhoz, hogy egyes parancsolatok (tulajdonképpen tiltások) kategórikus rövideggyel vannak megfogalmazva, mások hosszadalmasan, utólagos kibővítéssel, ami abból is látszik, hogy pl. a negyedik parancsolat indokolása más ezen a helyen és más a Deut 5 r.-ben.

A tízparancsolatról köteteket lehet írni. Itt be kell érünk azzal, hogy az egyes parancsok alapértelmét jellemezzük, a továbbfejlesztés lehetséges meneténél pedig utalunk a Hegyi Beszédben foglaltakra, ahol Jézus szavai pregnánsan mutatják be, hogy mi van a törvény betűje mögött.

Az egész tízparancsolat a szövetségokmányok bemutatkozó formulájával kezdődik, a 19:4-hez hasonló hivatkozással az Egyiptomból való szabadításra. Ez az az alap, amelyre nézve az Úr megkövetelheti népétől, hogy háláját lerója iránta a törvény megtartásával.

Az első parancsolat (3 v.) megtiltja, hogy Izráel az Úron, Jahvén kívül, vagy mellett más istent is imádhasson. Ez a parancs a „mózesi monotheizmus” alaptétele, amelyet szoktak nevezni gyakorlati monotheizmusnak is, azért mert elvileg nem polemizál a tekintetben, hogy létezhetik-e más isten Jahvén kívül, csak megtiltja, hogy Izráel azokkal törődjék. Különösen fontos lett ez az alaptörvény a letelepedés után, amikor a Baal-kultusz veszedelmesen befolyásolta Jahve egyedüli tiszteletét. Csírájában mégis benne van e tiltásban az elméleti monotheizmus is, kitűnik épp a Baal-vallással való összeütközésnél az a megtapasztalt igazság, hogy egyedül az Úr az élő, az imádságot halló, a tettekben létét bizonyító Isten, a többiek nem hallanak és nem cselekszenek, mert nincsenek (1Kir 18:24 skv.). Ha igaznak vesszük azt, amit a vallástörténeti iskola mond, hogy az első parancsolat háttérben még a politeizmus áll, akkor hozzátehetjük, hogy olyan sötét háttér ez, amelyből előragyog Jahve egyedüli Isten-volta.

A második parancsolat (4–6 v.) az istenszobrok készítését és imáadását tiltja meg. Egyedülálló dolog volt ez az ókori Kelet vallásos világában, ahol a kultusz elképzelhetetlen volt istenszobor nélkül. Ez volt az a mankó, amelyre támaszkodott a láthatatlan istenvilág felé vágyódó lélek, egyúttal pedig az istenszobor jelenléte biztosíték is volt az istenség jóakarátának a megnyerésére. Jellemző volt azután az egyes népek hitvilágára az is, hogy milyen szobrokat készítettek. Ember-, állat-, sőt fantázia kitalálta démonfigurák álltak a templomokban. Izráel számára tiltva volt ilyenek készítése, és itt mellékes az a

kérdés, hogy Jahve kiábrázolására vonatkozott-e a tilalom vagy egyéb istenek képmásának a megformálására és tiszteletére. Alapjában véve azonban a parancs nem „művészetellenes”, végeredményben Salamon templomát is díszítették domborművekkel; a tiltás csak a kultuszi célra készült bálványszobrokra vonatkozott. – Ennek a parancsolatnak függeléke van: fenyegetés azzal, hogy az Úr még a gyermekek és unokák életében is megbosszulja az ilyen bálványszobor-imádást, ugyanakkor azonban ígéret is olvasható arra nézve, hogy az Úr hűséges marad az Őt szeretőkhöz ezerízigen. Nem utolsó dolog felfigyelni a fenyegetés és biztatás közt levő arányok nagy különbségére.

A harmadik parancsolat (7 v.) a Jahve név ismeretével való visszaélést tiltja meg. Pogány népeknél az isten nevének mágikus formulában (ez a „hiába” becsmélő értékű szónak a jelentése) való kimondása az illető isten megidézésére szolgált s azzal a hiedelemmel járt együtt, mintha az ember kényszeríthetné az istent megjelenésére és segítségre. Az Úr nem adja magát oda ilyen zsákmányul, nevének a kimondása is istentisztelet, nem önző célokra való megidézés. Még kevésbé szabad a szent nevet átokszó vagy hamis eskü kíséretében kiejteni.

A negyedik parancsolat (8–11.) a nyugalom napjának a megszentelését kívánja meg. Jellegénél, indokolásánál fogva azonban nem olyan „szerencsétlen” nap, amelyen nem volt tanácsos munkához fogni, aminőket a környező pogány világ ismert. Az indokolás a teremtés (P) történetére utal vissza, arra a paradigmára, hogy Isten is megnyugodott a hetedik napon, visszatekintve jól elvégzett munkájára. Ezzel kapcsolatban olv. a Gen 2:1–3-hoz fűzött gondolatokat. A törvénynek igen tág kiterjesztése van: emberre-állatra egyaránt, aki csak Izráel „kapuin belül” tartózkodik; az utóbbi kifejezés városkaput jelent, tehát minden lakott hely, település lakóira vonatkozott.

Az Isten ismeretére, félelmére és tiszteletére vonatkozó négy parancsolat után az emberszeretet törvényei következnek. Az ötödik parancsolat a szülők tiszteletére kötelez; más törvények, valamint a bölcsességirodalom is foglalkozik ezzel a Keleten oly szigorúan vett követelménnyel, melynek különösen a pátriarchális tekintélytiszteletben van jelentősége. Utócsengése ott található a páli levelekben a családi és társadalmi jó rend megtartásának előírásaiban. Ef 6:2 szerint ez az első olyan parancsolat, amelyhez ígéret fűződik. A kiegészítés: „hogy hosszú ideig élj azon a földön, melyet az Úr ad néked” – egyébként kollektív értékű, Izráelre vonatkozik. Nem egyes emberek magas életkorára, hanem Izráelnek az ígéret földjén való huzamos ottlakhatására céloz.

A következő egészen rövid, kategórikus tiltások közül a „ne ölj!” (hatodik parancsolat, 13.) – általánosan hangzik. Speciális értelme az önbíráskodó, bosszúállásból fakadó gyilkosság. Ez persze nem zárja ki azt, hogy ne gondoljunk arra, amit Jézus a Hegyi Beszédben mondott, célozván arra, hogy lehet ölni, lehetetlenné tenni valakit haragos, vagy hazug szóval is (Mt 5:22). Ugyanakkor nem szabad annyira egyéni jellegűvé sem tenni a gyilkolásnak ezt a tilalmát, hogy ne gondolnánk a népek és országok viszonylatában arra, hogy az önbíráskodó gyilkosság akkor is ítélet alá esik, ha hadseregek művelik szervezett háborúkban és tömegpusztító fegyverekkel.

A hetedik parancs (14.) a házasságtörés tiltása. A szeretetközösségben kötelező hűség megszegését jelenti, mert ha jogi vonatkozásban fogjuk is fel a dolgot, a házasság szerződésen alapult, házastársak szövetsége volt. A házasságtörés így egyfelől hűtlenség a házastárs ellen, másfelől erőszakos megsértése egy másik házaspár szövetségének, ahol a pátriarchális társadalomban erős hangsúlyt nyert az, hogy az asszony az úrának a tulajdona. Ezért óv a bölcsességirodalom a más asszonya után járástól, mert jogos bosszút idéz fel a férjnél (Péld 6:24–35 stb.), maguk az ószövetségi törvények is szigorú büntetést írtak elő (Deut 22:22 stb.). Itt is megszívlelendők Jézusnak a Hegyi Beszédben mondott kiegészítései (Mt 5:27 skv.).

A nyolcadik parancs (15.) újabb értelmezés szerint eredetileg „emberlopásra” vonatkozott. Tiltás arra nézve, hogy egy embert elraboljanak és rabszolgaságba eladjanak. A tiltásnak persze később általánosabb értelme lett s a differenciálódó törvények az embertárs megkárosításának mondják a lopás mellett a hamis mérték használatát, az uzsorát stb.

A két utolsó parancsolatban sűrűn előfordul a héber ré'a szó, amit régtől fogva felebarátnak szoktunk fordítani. Alapértelme szerint Izráel népe egyes tagjait, a honfitársakat, vagy ha úgy tetszik, a hittestvéreket jelentette. Ezzel a szűkítéssel azonban nem azt akarjuk érzékeltetni, mintha az idegen népek tagjaival szemben szabad lett volna a csalás, a hamis eskü, a tulajdon elkívánása. Egyszerűen arról van szó, hogy először egy belső körben, a népi, gyülekezeti közösségben kellett megtanulni a felebaráti szeretet megélését, ahogyan pl. a család élete a társadalmi életnek a modellje. Ebbe a belső körbe azonban nem lehetett bezárkózni. Amikor Jézus az irgalmas samaritanus történetét elmondta, akkor e kérdésre adott választ, hogy „ki a felebarátunk?” A példázat helyes értelmezése az, hogy az a felebarát, aki segít a rászorulókn – az adott példában kihangsúlyozottan egy megvetett samaritanus.

A kilencedik parancsolat (16.) a hamis tanúskodást tiltja. A tanúknak Izráel (és a keleti népek) jogi életében igen fontos szerepük volt: ők bizonyítottak a bíróság eljárásain és két tanú egybehangzó vallomása döntő volt valakinek az elítélése vagy felmentése tekintetében (Deut 17:6 stb.). A hamis tanúzás kirívó példáit Acháb és Jezabel története (1Kir 21:8 skv.), vagy Jézus pere szolgáltatja (Mt 26:60 skv.).

Végül a tizedik parancsolat a gonosz kívánságot tiltja amely ugyan érzelmi vagy gondolati mozzanat volna, amelyről talán senki sem tud, a törvény azonban többre gondol. Arra, amit Mikeás próféta mondott az erőszakos gazdagokról, hogy amit megkívánnak, azt el is veszik (Mik 2:1–2), vagy amit Jakab apostol később úgy elemzett, hogy a kívánság bűnt szül (Jak 1:13–15). A legelső bűneset figyelmeztet ennek a törvénynek a komolyan vételére.

Egyébként az erkölcsi vonatkozású törvényeknél éppen az a fenyegető veszély, hogy csábítja az embert a lehetőség akár az uralkodásra, akár a bosszúállásra, akár a gazdagodásra, miközben az ember elfelejti, hogy mindez övele is előfordulhat úgy, hogy ő maga lesz a szenvedő alany. A jézusi mondásnak a negatív fogalmazását kell meggondolnunk: amit nem kívánunk, hogy az emberek mivelünk tegyenek, azt mi se kövessük el embertársaink rovására.

2 Móz. 20,18–26. Isten egyéb kijelentései.

A 20 r.-t befejező versek két egységre bomlanak. Az egyik a 18–21 v., amely voltaképpen a 19 r. végének a folytatása, annak a konstatálása, hogy az Úr megjelenésének a természeti jelei, a 19:16–19-ben leírt mennydörgés, villámlás, füst és kürtzengés szörnyű félelmet idézett elő Izráel népe között. Nemcsak hogy közeledni nem mertek a hegyhez, hanem inkább húzódtak mind hátrább, csak maga Mózes maradt az Úr közelségében. Ebben ábrázolódik ki tovább is közbenjáró-közvetítő szerepe; a 19 v.-et a magyarázók egyenesen a kultuszi prófétaság, az Isten kijelentését közvetítő tisztség mintaképeként értelmezik.

A 22–26 v.-ben levő utasításokat a legtöbben már a következő fejezetekkel egybevonva a Szövetség könyve főcím alatt szokták tárgyalni. Az összetartozás vitatása nem ide való, legfeljebb annyit lehet megállapítani, hogy e versekben kultuszi vonatkozású rendelkezések vannak, míg a 21 r.-szel egy bíraskodási corpus iuris kezdődik.

E rövid kultuszi rendelkezések bevezetése az Úr kijelentése: „Láttátok, amint a mennyből beszéltem veletek.” A „láttátok” szó a már többször említett kíséző

jelenségekre vonatkozik, a „menny” pedig ellentétben látszik lenni azzal, hogy a theofániában az Úr „leszállt” a Sinai hegyre. Voltaképpen azonban az „Isten hegye” az eget a földdel összekötő pont a régi ember gondolatvilágában. Mindenesetre külön hagyomány ez, amely a továbbiakban említi az első és második parancsolat rövid összevonását (23 v.), azután pedig az áldozati istentiszteletre nézve tartalmaz előírást. Különösen ez a részlet (24–26 v.) egészen puritán vonásokat tartalmaz, szinte éles polémia a királyság korától kezdve divatba jött díszes ércoltárokkal és nagyszabású áldozati ceremóniákkal szemben. Csak földből vagy faragatlan kőből építették e korban oltáraikat és áldozták fel rajtuk az odaszentelt állatokat. Viszont ígéretet kaptak arra nézve, hogy mindenütt, ahol az Úr tiszteletére épített oltáron áldoznak, ő jelen lesz és megáldja az Őt tisztelőket. Az egésznek az archaikus voltát mutatja, hogy nincs szó egy kiválasztott szenthelyről, kultusz-centralizációról, papi rendről. Nem látszik nyoma annak az ún. kultuszellenességnek sem, amely a nagy prófétáknál jelentkezett és amely a pusztai vándorlás korára nem azért hivatkozik, mintha akkor egyáltalán nem lett volna kultusz – e nélkül egy vallás sem képzelhető el – , hanem mert e kor egyszerű, de őszinte istentiszteletével szemben a későbbi idők látványos, gazdag, de sokszor hazug, Istent lekötelező, vagy a bűnt letudni akaró szándékból fakadó ceremóniákat látja és ítéli el (Ézs 1:11 skv.; Jer 7:21 skv.; Ám 5:21–27). Még azt sem tartja jónak ez a rendelkezés, hogy az oltárt magasra építsék, amelynek a tűzteréhez lépcsőkön kell felvinni az áldozatot (az áldozatbemutatás szakkifejezése a héber he’áláh = fölvisz), hogy az áldozó akaratán kívül ne nyújtson szemérmetlen, vagy nevetségre indító látványt, ami történt pl. egyszer a „szent táncot” járó Dávid királlyal (2Sám 6:20).

ÉSAIÁS KÖNYVÉNEK MAGYARÁZATA

Írta: Dr. Karasszon Dezső professzor

Bevezetés • I. Az 1–39. rész

Ésaiás személye és kora.

Ésaiás Kr. e. 740-ben (más számítás szerint 746-ban) lett az Úr prófétája. Apja neve Ámóc, aki nem azonos Ámós prófétával. Feleségét prófétanőnek nevezi 8:3. Könyvében két gyermekéről olvasunk, akiknek a neve: Seár-jásub: „a maradék megtér” és Mahér-salal-hás-báz: „hamarzsákmány, gyorspréda”, 7:3; 8:3. A próféta működését Kr. e. 701-ig, Jeruzsálem ostroma idejéig tudjuk követni. Későbbi legenda szerint Manassé király uralkodása alatt vértanúhalált halt: menekülés közben egy odvas fában bújt el, és a fával együtt elfűrészték. Talán erre céloz Zsid 11:37 is.

A Kr. e. 8. század második fele mozgalmas és veszélyes időszak volt Izráel történelmében. Elmondhatjuk, hogy Ésaiás még szabad és gazdag országban kezdte prófétai működését, de meghódított és elpusztított országban fejezte be. Ezeknek az évtizedeknek a részletesebb története megtalálható a Jubileumi Kommentár 41–43. lapjain. Itt csak utalunk a főbb eseményekre, amelyek Ésaiás működésének is fontos állomásai voltak: a szír-efraimi háború 734–733., Samária meghódítása, Izráel asszíriai fogsága 722., az asdódi felkelés leverése 711., Szanhérib hadjárata Júda ellen 701. Minden esetben a hódító asszír birodalommal állt szemben az ország. Mindig a palesztinai államok önállósulási kísérlete, asszírellenes szövetezése volt jó alkalom arra, hogy a hódító asszír birodalom seregei megjelenjenek és vérbe fojtsák a lázadást.

A külső eseményeknél jobban érdekel bennünket ennek a korszaknak a belső történelme. Milyen szellemi hatások érték Ésaiást? Először is azt kell meggondolnunk, hogy a próféta jeruzsálemi polgár volt, sőt talán előkelő származású ember. Hiszen a királlyal, az udvari emberekkel és a papokkal is kapcsolatban állt, 7:3; 8:2; 37:2; 38:5; 39:3. Jól ismerte a politikai eseményeket, még a titkos tárgyalásokról is tudomása volt. Tájékozottnak látszik az akkor ismert világ dolgaiban.

Másodszor tudnunk kell azt, hogy a próféta igen jól ismerte az írott és íratlan papi és prófétai hagyományokat. Itt különösen is ki kell emelnünk a szakrális jog területét. Hiszen a papok és próféták jogi döntéseket hoztak, hivatásuk gyakorlásához tartozott az Úr törvényeinek az érvényesítése.

Harmadszor: a próféta a bölcsességirodalomban is járatos volt. A bölcsességirodalom nem speciális izráeli jelenség, hanem megtalálható az ókori Kelet műveltebb országaiban.

A negyedik szempont, amire figyelniünk kell: a kánaáni hatásoktól megfertőzött népi kegyesség.

Ésaiás a maga korának legműveltebb, legtágabb látókörű emberei közé tartozott. Stílusa is emelkedett, változatos, fordulatos. Az őt ért benyomásokat nemcsak feldolgozta, hanem az Úrtól kapott kijelentés alapján bírálta is. Rá is vonatkozik az, ami általában elmondható a prófétákról: nem szabad igehirdetésüket mai szempontok szerint rendszerezni. Téves dolog lenne irataikban csupán idő felett álló, elvont gondolati tartalmat keresni. Mégsem mondhatunk le arról, hogy Ésaiás igehirdetésének a legjellemzőbb vonásait röviden vázoljuk.

Ésaiás igehirdetése.

a) Ésaiás igehirdetésében egyik kulcsfogalom a hit. Locus classicusnak mondható 7:9; 28:16; 30:15. „Ha nem hisztek, nem maradtok meg”. „Aki hisz, az nem fut.” „Megtérve és megnyugodva megmaradhattatok volna.” A hit közösségi, politikai jellege domborodik ki Ésaiásnál. A hitnek van negatív és pozitív oldala. Negatív oldala az, amit nem szabad tenni. Nem szabad Egyiptom segítségével bízni, nem szabad az ország saját katonai erejében bízni, nem szabad kultikus cselekményekben, áldozatokban bízni, nem szabad bálványokban bízni és varázsláshoz folyamodni. Nem szabad lábbal tiporni a szegények jogát, nem szabad kánaáni mintára, a nagybirtokosok és kereskedők érdekei szerint berendezni a gazdasági életet, félretéve az Úr törvényét. Nem szabad a kultusznak tisztátalanná válnia, nem szabad a prófétai igehirdetésnek beszennyeződnie, sem uralkodó osztályok érdekei miatt, sem kánaáni szokások miatt. – A hit pozitív oldala az, hogy az élő Istenhez, mint édesatyához kell megtérni. Az Ő hosszú időn át tartó hűségére kell teljes szívvel válaszolni. A válasznak nemcsak a szív mélyén kell elhangzania, hanem politikai életben és a közéletben is. Ha ez megtörténik, Isten nem „fütyönt” Asszíriának, hogy pusztítsa el az országot (7:18). Hit terén a próféta olyat mondott, ami szemben állt kora gondolkodásával. A nép vezetői úgy gondolták, hogy a nép ügyes politikai sakkhúzások által maradhat meg. A kultusz, a közéleti erkölcs és igazságszolgáltatás megromlását nem gondolták nemzeti tragédia okozójának. A próféta nem műveltsége vagy tehetsége segítségével látott élesebben és másképpen, hanem az Úr kijelentése alapján.

b) A megkeményedés sokat vitatott fogalom Ésaías igehirdetésében. Már elhívása alkalmával előkészítette a prófétát az Úr arra, hogy munkája ellenállásba ütközik 6:9.10. Isten mennyei szava „leesik Izráelben” (9:8), és az emberek sorsa attól függ, hogy ezt az ígét fundamentumnak használják-e, vagy belebotlanak és elvetik (8:14.15; 28:16). A megkeményedés nem csupán belső, lelki folyamat. Nemcsak lélektani törvényszerűséggel van dolgunk: aki nem akarja elfogadni az ígét, majd nem is tudja azt megérteni. De azt is hangsúlyoznunk kell, hogy nem magyarázható a megkeményedés valamiféle isteni szeszéllyel sem. Sehol sem olvasunk arról a Bibliában, hogy Isten olyan embert keményít meg, aki hitt és engedelmesen szolgálta őt. Mindig csak olyan embert keményít meg az Úr, aki huzamosan és sokszor hitetlen és engedetlen volt. Úgyhogy a megkeményedés mindig engedetlenség büntetése. De világosan felismerhető a megkeményítő ige hirdetésében is Isten nevelő szándéka. Ő azért beszél a megkeményedés szörnyű következményéről, mert azt akarja, hogy ne keményedjék meg a nép. Isten igazi akarata a nép megmaradása. Ezért kell hangzania az igének. De az ige Ura nem tűri, hogy szavát visszautasítsák.

c) A maradék gondolata nem Ésaíasnál fordul elő először. Már Ámós is beszélt arról, hogy az Úr ítélete úgy elpusztítja az országot, ahogyan a vadállat széttépi a juhot. A pásztornak csak egy-egy darab marad a szétszaggatott állatból (3:12). Ezzel igazolja, hogy vadállat tépte szét, Gen 31:39; Ex 22:12. Ámósnál tehát a maradék a pusztulás bizonyítéka. Ésaías ezen a ponton továbbmegy. Fia neve: Seár-jásub, „a maradék megtér”, már ígéretes tartalmú. Igaz, hogy akik megkeményednek, az ige Urával találják szemben magukat. De van egy kis maradék: azok, akik már most megtérnek és hisznek. A „maradék” szó a későbbi prófétáknál már a babilóniai fogságból visszatért gyülekezetet jelenti. Ésaías igehirdetése ezen a ponton átmenet a maradék fogalmának ígéretes értelmű átértelmezése felé.

d) Igen fontos fogalom Ésaíasnál a szentség. Már elhívása alkalmával szentnek ismerte meg az Urat. Ez a szentség az emberre nézve halálos veszedelmet jelent. Mindenekelőtt Isten részéről fenyegeti veszély Izráelt. Izráelnek nem földi nagyhatalmakkal van dolga elsősorban, hanem Urával. (A szentség az élet minden területére kiterjedő követelmény. Nem fogadja el az Úr azt a szentséget, mely csak a vallásos élet területén fejeződik ki. Nem elég Neki a sok imádság és a sok áldozat. Ez nem pótolja a cselekedetek szentségét. „Tanuljatok jót tenni!” 1:17.)

A szentség fogalmának azonban nemcsak erkölcsi és szociális tartalma van Ésaíasnál. Különös és paradox módon bár, de hozzátartozik a bűnbocsánat gondolata is. Itt megint nem egyedülálló Ésaías igehirdetése, hanem prófétai tradícióból merít: hiszen feltétlenül ismerte Hóseás igehirdetését, aki Isten „szentségét”, az embertől különböző, más-voltát éppen abban látta meg, hogy Isten megszanja a bűnöst, félreteszi haragját, Hós 11:8–9. Itt kell megemlítenünk azt is, hogy nem dőlt el még véglegesen az a kérdés, hogyan kell értelmezni 1:18–20-at. A kommentárban csak az egyik felfogást említjük: Ha bűneitek skarlátpirosak, lehetnek-e hófehérek? De meg kell gondolnunk azt a másik lehetőséget is, amit régebbi bibliafordítók (Károli) és írásmagyarázók éppen úgy képviselnek, mint néhányan a legújabbak közül: Ha bűneitek skarlátpirosak, hófehérek lesznek! Formai szempontból nem bizonyítható, hogy itt kérdéssel állunk szemben. Tartalmi szempontból lehetséges, hogy itt az Úr által felajánlott ingyen-kegyelemről, az Úr megbocsátó szentségéről van szó.

e) Az eschatologikus váradalom szerves része Ésaías igehirdetésének. Hiba lenne azt későbbi betoldásnak gondolni. Ésaías reménykedett egy olyan kor eljövételében, melyben egy Dávid házából származó király fog uralkodni. Uralma igazságos lesz (11:1–8). Helyesen látták meg az írásmagyarázók, hogy a messiási váradalom éles kritika a jelen királyai ellen: ők alkalmatlanoknak bizonyultak! Csak a Dávid házat is ért ítélet után jön a Messiás. – Ide tartozik az új Jeruzsálem képe. Az elfajult, gonosz város újból igaz város lesz (1:26). Előbb azonban Jeruzsálemet is ítélet éri. Ezen a ponton Ésaías egy speciális jeruzsálemi tradíció alapján áll, mely az ún. Sion-zsoltárokból is tükröződik Zsolt 46; 48 és 76. Eszerint maga az Úr fog harcolni Jeruzsálem ellen. Ő rendeli a város ostromára a világ hatalmas népeit. De mikor már elveszettnek látszik a város, Isten közbelép és szabadítást ad, 14:28–32; 29:1–8; 30:27–33; 31:1–9 (von Rad). A szabadítás nemcsak külső, politikai szabadítás lesz. A nép a bálványimádástól – és többi bűneitől is megszabadul, 2:20; 30:22; 33:24.

Ésaías könyve.

Kétségtelennek tartjuk, hogy Ésaías próféta maga is készített feljegyzéseket. Erre mutat 8:16–17 és 30:8. Nem valamiféle írói hajlam indította erre Ésaías. Nem a saját nevének akart emléket állítani. Azért írta le a kapott üzenetet, mert kortársai nem hitték el. De Ésaías szilárdan hitt abban, hogy az ige igaz marad, s jön majd egy olyan nemzedék, mely elhiszi és elfogadja az üzenetet. Ez a hit készítette írásra a prófétát.

Ez nem jelenti azt, hogy mindent Éσαιás írt, ami könyve 66 fejezetében található. Legfeljebb annyit állíthatunk, hogy e könyv alapjául Éσαιás saját feljegyzései szolgáltak. Ezeket a feljegyzéseket később Éσαιás tanítványai kiegészítették. Igaznak bizonyult Éσαιás hite: a későbbi nemzedékek nem felejtették el a próféta tanításait, hanem elfogadták, megbecsülték és megőrizték. Annyira igaznak és érvényesnek tartották ezeket a próféciákat, hogy a saját koruk eseményei között is ezeknek a fényében keresték a megoldást. De újabb kijelentésekkel is gazdagodott a régi prófécia, hiszen a későbbi korokban is munkálkodott Isten Lelke. Ezeket a kijelentéseket – hol csak egy-két verset, hol kisebb-nagyobb gyűjteményeket – többnyire név nélkül csatolták hozzá az ésaiási iratokhoz. Főleg a babilóniai fogság idején foglalkoztak a próféta iratok összegyűjtésével és rendezésével.

Nem mindig egyszerű feladat az ésaiási és a nem ésaiási részek különválasztása. Az egyes igazszakaszok vizsgálatánál többek között erre is figyelniünk kell. Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy az ún. „toldások” nem hamisítások. Igen sokszor az évszázadokkal Éσαιás után írt perikopákban is világosan felismerhető az ésaiási gondolat, annak ihletett alkalmazása és továbbfejlesztése. Nem szabad elfelejtenünk, hogy később az Újszövetség írói, majd a reformátorok is a régen elhangzott ígét vették elő és értelmezték a maguk korában fölmerült kérdésekben, a Lélek által.

Éσαιás könyve a következő gyűjteményekből áll: az 1–12. és 28–33. rész (Izraelnek és Júdának szóló próféciák), a 13–23. rész (a népeknek szóló próféciák), a 36–39. rész (tudósítás a próféta működéséről) és a 24–27. rész (ún. Éσαιás-apokalipszis). Külön fejezetben kell tárgyalnunk két nagyobb próféta iratot: Deuteroésaiás könyvét és Tritoésaiás könyvét. Az előbbi a 40–55. fejezetekben, az utóbbi az 56–66. fejezetekben található. Jesus ben Sirach Kr. e. 190-ben már teljes terjedelmében ismerte Éσαιás könyvét, éppen így a Kr. e. 2. és 1. században keletkezett holt-tengeri iratok.

Bevezetés • II. A 40–55 rész

Deuteroésaiás személye és kora.

Sokáig azt gondolták, hogy Éσαιás könyvét végig a Kr. e. 8. század második felében működő Éσαιás próféta írta. De már Eichhorn (1783) kimutatta, hogy a könyvnek ebben a részében a majdnem kétszáz esztendővel későbbi események tükröződnek. A nép a babilóniai fogságban él, Jeruzsálem és a templom romokban hever, Babilónia bukása küszöbönáll. Kyros, akit a könyv név szerint

is említ, már megkezdte hódító hadjáratait. A könyv stílusa is jelentősen különbözik Ésaiástól. – Ezek a felismerések ellenkezéssel is találkoztak. A konzervatív felfogás képviselői azzal érveltek, hogy ha Ésaiás valóban próféta volt, miért ne jövendölhetett volna meg olyan dolgokat is, amelyek két évszázad múlva teljesedtek be? Úgy gondoljuk azonban, hogy Ésaiás próféta tekintélyét egyáltalán nem rontja az, ha a könyvnek ezeket a fejezeteit nem tőle származtatjuk. Ellenkezőleg, éppen Ésaiás tekintélyét mutatja az a tény is, hogy ezeket a próféciákat az ő irataihoz csatolták.

A könyv szerzőjének a nevét nem ismerjük. Az iratok név nélkül maradtak ránk. A Deuteroésaiás („második” Ésaiás) név csak szükségmegoldás. Ezzel különböztetjük meg a babilóniai fogság névtelen prófétáját az első Ésaiástól és az 55–66. fejezetek szerzőjétől, Tritoésaiástól („harmadik” Ésaiástól). A próféta a babilóniai fogság végén, Kr. e. 550. és 538. között működött.

Ha nevét nem ismerjük is, igazi prófétának tartjuk. Elhívása történetét a 40. részben olvashatjuk. Itt bukkan elő a próféta személye, egyetlenegyszer az egész könyvben: „Én azt mondtam: Mit kiáltsak?” A próféta teljesen rejtve marad az üzenet mögött. Mennyei eseményekről szerzett tudomást. Mindenekfelett arról, hogy Isten megbocsátott népének. Ez a megbocsátás a küszöbönálló eseményekben fog meglátszani. Isten már parancsot adott mennyei szolgálóinak arra, hogy készítsenek számára utat a pusztán át. Elhangzott az Úr szava, és ez a szó „megmarad”. Új korszakot nyit meg ez a szó: Isten kegyelmének az idejét.

Mindenki tudott ebben az időben Kyros hódításairól. De Deuteroésaiás volt az egyetlen, aki a kapott kijelentés alapján értette is, mi készül. Ez a kijelentés határozta meg egész gondolkozását és munkáját. A kapott kijelentés fényében látta népe helyzetét és jövendőjét.

Deuteroésaiás igehirdetése.

Méltán nevezik Deuteroésaiást az Ószövetség evangélistájának. Igehirdetése örömhír 40:9; 52:7. Tartalmi szempontból könnyen érthető, világos és néhány rövid mondatban is összefoglalható ez az igehirdetés. Isten megbocsátott. Megelégelte a méltó büntetés idejét. „Fölkentjét”, Kyrost használja fel népe szabadítására. Ő fogja legyőzni Babilóniát. Már készítik Isten mennyei szolgálói a pusztán át azt az utat, amelyen hazaviszi népét az Úr. Újra felépül a templom. Felépül Jeruzsálem is, virágozni fog az ország. A nép meglátja Isten dicsőségét és új énekkel magasztalja Urát. Sőt meglátják Isten hatalmát a pogányok is.

Azonban nemcsak tartalmi szempontból vizsgálták Deuteroésaiás igehirdetését, hanem formai szempontból is. Hiszen a formák, az irodalmi műfajok vizsgálata a tartalom megismerését is elősegíti. Honnan merített Deuteroésaiás, milyen hatások érték, mi volt az, amit elfogadott és mi volt az, amit elvetett?

a) Mindenekelőtt Izráel történelmi tradícióit kell itt említenünk, ezeken belül is főleg az exodus-tradíciót. Deuteroésaiás az egyiptomi szabaduláshoz hasonlítja a babilóniai foglyok hazatérését. Az új exodus fölülmúlja a régít. A történelemben is, meg a természetben is nagyobb csodákat tesz az Úr, mint hajdan. Ezzel kapcsolatban a Sion-tradícióból is merít a próféta. Hiszen Jeruzsálem az új exodus célja, ez épül föl, ez lesz az új istentisztelet középpontja, ide fognak özönlenni a népek is. A Dávid kiválasztásáról szóló tradíció átértelmezett formában szerepel az 55:3-ban. Itt az eredetileg csak a Dávidnak és a tőle származó királyoknak szóló ígéret érvényessége már az egész népre kiterjed.

b) Prófétai tradíciókból is gazdagon merít Deuteroésaiás. A régi próféták módján ítéli meg Izráel egész múltját. Bűnös volt ez a múlt, Istent csak bűneivel „fárasztotta” a nép. Méltán érte büntetés. Sőt a büntetés, a fogság, éppen azt bizonyítja, hogy igazak a régi próféták jövendölései. Isten Igéjének az értékelésében is méltó utódja Deuteroésaiás a régi prófétáknak. Nem véletlen, hogy könyve prológosában és epilógusában az Ige minden „test” felett álló erejéről és biztos hatásáról van szó 40:6–8; 55:10–11.

c) Az újabb kutatások, különösen Westermann tanulmányai kimutatták a kultikus tradíciók hatását is Deuteroésaiás igehirdetésében. Valamiféle kultusz Babilóniában is volt, ha nem is áldozati kultusz. Hiszen áldozatot bemutatni csak Jeruzsálemben lehetett. Mégis tudjuk, hogy a fogságban is tartottak „böjtöket”, gyászistentiszteleteket Zak 7:5. Ilyen alkalmakon nemzeti panaszénekek hangzottak el. Ezekben fejezte ki a nép azt a fájdalmat, amit a templom és az ország pusztulása miatt érzett. Keserű szavakkal panaszkodtak nehéz sorsuk miatt, az őket ért szenvedés és szégyen miatt. Reménytelenségük és csüggedésük olykor az istenkáromlás határát soroló váddá változott. Azzal vádolták Istent, hogy elfelejtette őket, nem törődik népével. A nemzeti panaszénekekre Deuteroésaiás – himnuszokkal válaszolt! Ahogyan a himnuszok dicsérik Isten hatalmas tetteit; úgy szól ő is a teremtő Istenről, aki nemcsak hajdan tudott csodákat tenni, hanem most is „megváltja” népét. Itt külön is figyelemre méltó az, hogy a korábbi himnuszoktól eltérőleg Deuteroésaiás – babilóniai minták szerint – egyes szám első személyében fogalmazott, Isten szájába adott himnuszokat is írt, melyekben önmagát dicséri az Úr.

Hasonlóképpen a kultusból meríti Deuteroésaiás az ún. papi üdvjövendölés szavait. Ilyenek: Ne félj, ne csüggedj, mert neveden szólítottalak, megváltottalak, enyém vagy, én vagyok Istened stb. Ez eredetileg az egyéni panaszének egyik része volt, a panasz elhangzása után feleletként elhangzó isteni ígéret. Deuteroésaiás ezt is „demokratizálja”, az egész népre vonatkoztatja, éppen úgy, mint a fentebb már említett, Dávidnak szóló ígéretet.

d) Formai szempontból igen jellemző Deuteroésaiás igehirdetésére a perbeszéd és a vita is. A per az igaz Isten és a bálványok között folyik. Látszat szerint a bálványok győztek. Hiszen Isten népe fogságban van. Valójában azonban mégis Isten győzött, mert csak az történt, amit ő előre megmondott. Deuteroésaiás, mint valami bírósági tárgyaláson, felszólítja a bálványokat, vonultassák föl tanúikat és adják elő érveiket. Bizonyítsák be, hogy méltók az imádatra, hogy valóban istenek. A bizonyíték az, ha előre meg tudnak valamit mondani, és az be is teljeseedik. Ez azt mutatja, hogy van erejük, szavuk hatalmas. Azonban a bálványok erre nem képesek. Csak Isten tette meg ezt. Szava beteljesedett a történelemben. Csak Ő méltó az imádatra. Sőt nemcsak a régi próféták szavai voltak igazak, hanem az is mind beteljesedik, amit Deuteroésaiás által mond az Úr. – A vita, hasonlóan a perbeszédhez, a kételkedő és elcsüggedett nép vigasztalására és meggyőzésére való. A nép hite már megingott. Nem abból származott a szabadulás, hogy a nép hitre jutott a fogságban. Nem valamiféle belső, emberi fejlődés a csodálatos új exodus oka és előzménye. Ellenkezőleg, a nép hite éppen úgy romokban hevert, mint Jeruzsálem. Isten szuverén módon, ingyen kegyelemből határozta el a szabadulást. De a szabadító Isten hitet kíván! Sőt már a szabadulásról szóló örömmüzenet, a „vigasztalás” is megújítja a hitet.

Volz szerint Deuteroésaiás hite az a sasmadár, amely nem fárad el, hanem szárnyra kel. Deuteroésaiás, a babilóniai foglyok lelkipogondozója, azon igyekezett, hogy a nép hite is szárnyalni kezdjen.

Az Ebed-Jahve-énekek.

Ide tartozik 42:1–7; 49:1–6; 50:4–9 és 52:13–53:12. Duhm éleslátásának köszönhető az a felismerés, hogy az Ebed-Jahve-énekek nem tartoznak szorosan a könyv többi részeihez. Nem is magyarázhatók a kontextus alapján, sőt összefüggő részeket szakítanak szét. Igaz ugyan, hogy sok hasonlóság is van köztük és a könyv többi részei között, mégis a különbségek nagyobbak. Újabban a műfajkutatás eredményeit felhasználva Westermann azt is kimutatta, hogy az

Ebed-Jahve-énekekben egyetlen olyan műfajjal sem találkozunk, mint a könyv egyéb részeiben.

a) Az énekek kollektív értelmezése olyan régi, hogy azt már a glosszátor is ismerte 49:3. Az „Izráel” szó itt nemcsak a versmérték szerint felesleges, hanem elüt Deuteroésaiás szóhasználatától is, aki a szót mindig csak a Jákób szóval párhuzamosan használta. Ellene mond az énekek kollektív értelmezésének, Izráelre vonatkoztatásának az, hogy a szolgának magával Izráellel szemben is van hivatása. Nem segít itt az a meggondolás sem, hogy az ideális Izráelnek van hivatása az empirikus Izráellel szemben. Még erőltetettebb megoldás az, hogy Jákób, az ős él tovább a népben. De kizárja a kollektív értelmezés helyességét az is, hogy Deuteroésaiás, a régi próféták nyomán, azt állítja, hogy Izráel megérdemelten szenved bűnei miatt, a szolga pedig ártatlanul, mások helyett és önként.

b) Az individuális értelmezés szerint a szolga egyén. Azonban nem tudunk rámutatni egyetlen olyan személyre sem Izráel történelmében, akire maradéktalanul ráillenek mindaz, amit az Ebed-Jahve-énekek a szolgáról mondanak. Legfeljebb azt mondhatjuk, hogy történelmi személyek, tapasztalatok és tradíciók is szerepet játszottak a szolga képének a kialakulásában. Mindenekelőtt Mózes alakjára gondolhatunk (von Rad). Ő az első exodus alkalmával vezette népét, törvényt hirdetett neki és a nép bűne miatt nem mehetett be az ígért földjére. A második exodus alkalmával mindez eschatologikus dimenziókban történik meg. Új Mózes jön Deut 18:18; szenvedései minden eddigit fölülmúlnak, és minden nép számára hirdeti meg Isten törvényét.

c) Az egyéni értelmezés egyik tévútjának tekintjük azt a nézetet, hogy a szolga magával Deuteroésaiással azonos. Nemcsak szolgálata és szenvedései méreteivel múlja fölül a szolga a prófétát, hanem abban is, hogy elhívása az uralkodóvá kinevezés formájában áll előttünk 42:1–4. A próféta elhívása viszont a 40. részben olvasható és egészen más tartalmú.

Az Ebed-Jahve uralkodói vonásai sokkal inkább az első Ésaiás messiási váradalmaira hasonlítanak. Ott is arról olvasunk, hogy a Messiás nem király, nem önálló uralkodó, hanem csak az Úr megbízottja. A messiási értelmezés tehát régi prófétai hagyományon alapszik. Éppen ezért az Újszövetségben olvasható messiási értelmezést helyesnek és követendőnek tartjuk ApCsel 8:26–35.

Deuteroésaiás könyve.

A 40–55. fejezetek túlnyomó részét Deuteroésaiás saját művének tartjuk. Istentiszteletek alkalmával szóbelileg is hirdette a rábízott üzenetet. Érvelt, vitázott, vigasztalt. A nagyobb, összefüggő részeket bizonyára maga írhatta le. A kisebb szakaszokat egy darabig a szájhagyomány is őrizhette. A mű szerkesztésében nagy része volt Deuteroésaiás hűséges tanítványának, Tritoésaiásnak is. Valószínűleg ő vitte magával a könyvet Babilóniából Jeruzsálembe.

Bevezetés • III. Az 56–66. rész

Tritoésaiás személye és kora.

A Tritoésaiás név éppen úgy nem a próféta valódi neve volt, mint a Deuteroésaiás név. Ez is csak szükségmegoldás, mert ez a gyűjtemény is név nélkül maradt ránk. Mindkét név Duhmtól származik. Ő ismerte fel először (1892-ben írt kommentárjában) azt, hogy ezeknek a fejezeteknek más a szerzője és a szerzettetési ideje, mint Deuteroésaiás könyvének.

Duhm még úgy gondolta, hogy Tritoésaiás könyve egyetlen szerző műve, és Kr. e. 450 körül keletkezett. Ezen a két ponton nem követte Duhmot a későbbi kutatás. Ma már általában olyan részeket is számon tartanak a könyvben, amelyeket nem Tritoésaiás írt (lásd a 3. pontnál). Tritoésaiás működési idejének pedig általában a fogság utáni, de az új templom felépülése előtti időt tartják (Kr. e. 530 körül).

Az a kor, amelyben a próféta élt, anyagi és lelki téren egyaránt nehéz volt. A fogságból hazatért nép nyomorúságos körülmények között élt. Maga a hazatérés, az új exodus, nem olyan fényes külsőségek között ment végbe, mint ahogyan a nép várta. Jellemző, hogy a hazatérés történetét nem is írja le a Biblia. Ezen a ponton tehát nagy csalódás érte a népet. Fájdalmas volt az is, hogy nem mindenki tért haza a fogságból. A hazatérteket sok új és nehéz probléma várta. Nem lehetett önállóan és szabadon élni állami életet. Az új állam igen nagy mértékben függött a birodalom tisztviselőinek a jóindulatától. A nagy perzsa birodalom még csak nem is önálló tartományként kezelte a zsidó államot, hanem – Samáriában lakott a perzsa birodalom helytartója, ez volt a hivatalos ügyek intézésének a helye. Itt aztán sok ügy el is akadt, többek között éppen a templomépítés ügyei is. De nem volt könnyű az együttműködés a fogságba nem ment, otthon maradt zsidókkal sem. Hiszen ezek sok tekintetben különböztek a

hazatértéktől. Anyagi téren lényegesen gazdagabbak voltak, mint ők. Szinte azt mondhatjuk, hogy a hazatérteknek nagy szükségük lett volna az otthonmaradottakra. Az ő segítségükkel sokkal hamarabb fölépülhetett volna az ország. Lelki téren viszont a hazatértek érezték magukat toronymagasan az otthonmaradottak fölött. A fogságból hazatértek úgy gondolták, hogy csak ők tartoznak az igazi Izráelhez, ők a régi ígéretek örökösei. Az otthonmaradottakra pedig úgy tekintettek, mint vallási szempontból tisztátalanokra. Vigyázni kell a velük való együttműködéssel. Ennek az lenne a következménye, hogy az Úr gyülekezete is tisztátalanná válnék Hag 2:11–14.

Tritoésaiás igehirdetése.

A fentebb vázolt történeti helyzetben Isten népének szüksége volt prófétára. Hiszen a hit és reménység megfogyatkozott, a kétségbeesés és csüggedés pedig elhatalmasodott a nép szívében. Az emberek a nyomasztó helyzetben csak saját boldogulásukkal, anyagi érdekeikkel törődtek.

Maga a történelmi szükség mégsem magyarázza Tritoésaiás föllépését. Akkor értjük meg őt igazán, ha prófétai elhivatására gondolunk 61:1–4. Itt a régi prófétákhoz hasonlóan Tritoésaiás is felhatalmazást kap a prófétai szolgálat végzésére. Ez a szolgálat, Deuteroésaiás szolgálatához hasonlóan, a vigasztalás szolgálata. Még a szóhasználat is hasonlít Deuteroésaiáséhoz. Joggal beszélhetünk mester és tanítvány-viszonyról Deuteroésaiás és Tritoésaiás között. Tüzetesebb vizsgálatnál azonban kiderül, hogy a deuteroésaiási kifejezések itt már mást jelentenek, az új történelmi helyzetre vonatkoznak. A foglyok már nem a Babilóniában élő hadifoglyok, hanem a nehéz körülmények között élő hazatért zsidók. Ezek azok, akiket gyászolóknak és csüggedteknek mond a próféta. A soron következő feladat nem a hazatérés, hanem a régi romok újjáépítése, mindenekelőtt a templom felépítése 60:13. Ehhez azonban nem elég a hazatértek anyagi ereje. A „népek” is hozni fogják kincseiket, hogy ékes legyen az Úr „lábainak a helye”. A népek segíteni fognak a templomépítésben. Sőt segíteni fognak a még diasporában élő zsidók hazahozásában is.

Tritoésaiás nemcsak abban bizonyult igazi prófétának, hogy a csüggedtekbe új reményt tudott önteni. Az is igazi prófétai feladat volt, hogy magyarázatot tudott adni a nép kínzó kérdésére: miért késik az üdvösség ideje? Miért nem teljesedett be minden úgy, ahogyan a fogság nagy prófétája megjövendölte?

Egyik ok a vezetők alkalmatlansága 56:9–12. Csak saját anyagi érdekeikkel törődtek, nem teljesítették kötelességeiket a néppel szemben. Dőzsöltek és

henyéltek ahelyett, hogy a nehéz helyzetben megtették volna azt, ami a kötelességük volt. Ezért az igazak kerültek hátrányos helyzetbe 57:1; 59:14–15; 66:5.

Ehhez járult a másik ok: külsőségessé és lélektelenné vált a vallás. Hiányzott az összetartás, a testvéri szeretet. Önzés és elnyomás uralkodott, 58. r.; Neh 5:5.

Harmadik oka az üdvidő késésének a bálványimádás. Ismételten olvasunk Tritoésaiás könyvében arról, hogy a nép körében idegen kultuszok terjedtek el, kezdetét vette a vallásos keveredés 57:3–13; 65:1–16; 66:3. Tritoésaiás a régi prófétákhoz hasonlóan ostromozza a bálványimádást. Természetesen itt is felismerhetők mesterének, Deuteroésaiásnak a gondolatai. A fogságból hazatért népet részben az otthonmaradottak részéről, részben a közöttük lakó idegenek részéről, részben pedig a szomszéd népek részéről pogány vallásos hatások érték. A nép hite nem volt elég erős ahhoz, hogy a kísértést legyőzze.

Tritoésaiás azt hirdeti, hogy ilyen bűnök miatt nem jött még el az üdvösség ideje. Ha a nép hite, kegyessége, mindennapi élete és közösségi élete megtisztul, akkor majd „felhasad világossága, mint a hajnal” 58:8. Az üdvösséget Tritoésaiás a földi boldogság színeivel ábrázolja: gazdag és független országban boldogan él majd a nép. Felépül a templom, a nép istentiszteleteken dicséri Urát.

Szólni kell még Tritoésaiás igehirdetésének a kultikus gyökereiről. is. Az üzenet vita formájában hangzott el, feleletként a nép Istent vádoló panaszára. A gyászistentiszteletek, amelyeket a fogságban tartott a nép, folytatódtak a fogság után is Zak 7:3; Ézs 58. Ilyen alkalommal hangzott el a kérdés: Miért nem kedves az istentiszteletünk az Úrnak? 58:1–3. Talán rövid lett az Úr keze, nem tud megszabadítani, talán süket a füle, nem tudja meghallgatni az imádságot? 59:1. A nemzeti panaszénekek szerves része volt a régi idők emlegetése is 63:7–64:11. Ehhez tartozott az a kérés is, hogy most is úgy mutassa meg szabadítását az Úr, mint régen. – Különösen Westermann kutatásainak köszönhetjük azt a felismerést, hogy Deuteroésaiás igehirdetéséhez hasonlóan Tritoésaiás igehirdetése is válasz a nemzeti panaszénekekre. Ő hangsúlyozza igen erőteljesen azt is, hogy a kultusz volt az a keret, amelyben ez az igehirdetés elhangzott. Még a könyv szerkezetén is meglátszik ez. Hiszen bizonyára nem véletlen az, hogy az üzenet magva, a 60–62. rész, éppen panaszénekek keretében foglal helyet, 59; 63–64. rész.

Tritoésaiás könyve.

Tritoésaiás könyvét Duhm még teljes egészében egységesnek, Tritoésaiás saját művének tartotta. A későbbi kutatók már számolnak azzal, hogy a könyvet nem elejétől végig a próféta írta, hanem vannak benne más szerzőktől származó szakaszok is. Már a bálványimádásról szóló szakaszokat is többen elvitatják Tritoésaiástól, 57:3–13; 65:1–16; 66:1–4. Azonban itt Eissfeldt nyomán helyesebbnek látszik az az álláspont, hogy a bálványimádás, az idegen vallásos hatások jól beleillenek Tritoésaiás korába is. Nem feltétlenül szükséges e részek szereztetési idejére vonatkozólag sem a fogság előtti időkre, sem a fogság korai éveire gondolni, sem pedig a túlságosan is késői időkhöz, a 3. századig menni. Általában azt a szempontot tartottuk szem előtt, hogy ha egy-egy igeszakasz szereztetési ideje nehezebben állapítható meg, kényszerítő ok nélkül nem szívesen helyezük a prófétától távol eső korba.

Vannak azonban olyan tartalmi ellentétek is a könyvön belül, amelyek erősen valószínűvé teszik, hogy más szerző munkájával van dolgunk. Ilyen pl. a 66:1–4-ben található polémia a templomépítés ellen. Tritoésaiás, mint Haggeus és Zakariás kortársa, még nagyon is pozitív értelemben nyilatkozott a templomépítésről. A templomot és az ott folyó istentiszteletet elválaszthatatlannak tartotta az ígéretek beteljesedésétől.

Ellentétes nézetek vannak a könyvben a pogány népekkel kapcsolatban is. Tritoésaiás még kedvezően ítéli meg a népeket. Hiszen ők fogják hazahozni Izráelt a diasporából, az ő kincseik segítségével épül fel az új templom, és ezek a kincsek szükségesek az áldozatok bemutatásához is. A népek tehát, még ha szolgai formában is, de részt vesznek az üdvösségben. Ezzel szemben a könyv olyan gondolatokat is tartalmaz, amelyek kifejezetten ellenségesek a pogány népekkel szemben, 60:12; 63:1–6; 66:6.16. Ezeket általában későbbi szerző művének tartják.

Az üdvösség idejének az ábrázolásában is különbségek vannak. Tritoésaiás még e világi színekkel ábrázolja a boldog jövőt. A nép békességben, bőségben és zavartalanul fog élni hazájában. A könyv néhány helyén azonban az üdvösség apokalyptikus ábrázolásával is találkozunk: 60:19.20; 65:17.25; 66:22–24. Itt már új teremtésről, a kozmikus rend megváltozásáról van szó. Valószínűleg ezek a könyv legkésőbb keletkezett részei.

Megoszlanak a vélemények abban a kérdésben, hogy a gyülekezeten belüli szakadás már Tritoésaiás idejében megtörtént-e, vagy csak később. Von Rad még Tritoésaiást tartja az első olyan prófétának, aki szakadékot fedezett fel

„Izráel és Izráel” között. Nem mindenkin fognak beteljesedni Isten ígéretei. Csak a valóban híveknek és kegyeseknek, az „alázatosoknak” és „gyászolóknak” lehet ilyen reménységük. Ezzel szemben Izráelen belül is ítélet vár az elvilágiasodott, bálványimádásba és közösségellenes bűnökbe süllyedt uralkodó rétegre. Ezeknek a próféta idejében nemcsak meggazdagodásra és elnyomásra volt módjuk, hanem még arra is, hogy a híveket kirekesszék a gyülekezetből, 66:5. De Westermann és Fohrer szerint ez a szakadás későbbi. Mindenesetre már Tritóésaiás igehirdetésében is láthatjuk egy újfajta kegyességi típus kialakulását. A kegyesek „szegények”, „gyászolók”, „megtört lelkűek”, akik Isten beszédeit „rettegik”, 61:1–3; 66:2.

Tritóésaiás könyvének magja a 60–62. fejezet. E mag körül helyezkedik el minden különösebb dispositio nélkül a könyv többi része. Megismerhetjük ebből a fogság utáni kor súlyos problémáit és az ezekre kapott próféta feleletet. Tritóésaiás ebben a nehéz helyzetben végezte szolgálatát. Tisztogatta népe hitét, harcolt Isten uralmáért a közösség életében és nagy része volt abban, hogy az eschatologikus reménység tovább éljen Izráelben. Ezzel be is töltötte hivatását.

Irodalom

D. Ludwig Philippson: Die späteren Propheten. Leipzig 1844. – Dr. August Dillmann: Der Prophet Jesaja. Leipzig 1890. – Bernhard Duhm: Das Buch Jesaja. Göttingen 1914. – Hans Schmidt: Die grossen Propheten. Göttingen 1915. (SAT.) – D. Guthe: Das Buch Jesaja. 1–39. és D. Budde: Das Buch Jesaja. 40–66. Tübingen 1922. (HSAT.) – Dr. Eduard König: Das Buch Jesaja. Gütersloh 1926. – Dr. Ridderbos: De Profeet Jesaja. 40–66. Kampen 1926. – Hugo Gressmann: Der Messias. Göttingen 1929. – D. Ottó Procksch: Jesaja 1. Leipzig 1930. – D. Paul Volz: Jesaja II. Leipzig 1932. – Dr. Pataky Arnold: Izaiás jövendölése. Budapest 1934. (Ószövetségi Szentírás a Vulgata szerint, Káldi György fordítása nyomán.) – Pákozdy László Márton: Az Ebed Jahweh Deuterójesaja theológiájában. Debrecen 1942. – Dr. J. Ridderbos: De Profeet Jesaja. 1–39. Kampen 1952. – D. Haris Wilhelm Hertzberg: Der Erste Jesaja. Berlin 1955. – Volkmar Hertrich: Der Prophet Jesaja. 1–12. Göttingen 1957. (ATD.) – Otto Kaiser: Das Jesajabuch. Tübingen 1959. (RGG.) – Otto Kaiser: Der Prophet Jesaja. 1–12. Göttingen 1960. (ATD.) – Walther Eichrodt: Der Heilige in Israel. Jesaja 1–12. Stuttgart 1960. – Gerhard von Rad: Theologie des Alten Testaments. München 1962. – J. Bright: Isaiah I. és Douglas R. Jones: Isaiah II. and III. London and Edingburg 1964. (Peake's Commentary on the Bible.) – Otto Eissfeldt: Einleitung in das Alte Testament. Tübingen 1964. –

Hans Wildberger: Jesaja. Neukirchen-Vluyn 1965. (BK.) – Claus Westermann: Das Buch Jesaja. 40–66. Göttingen 1966. (ATD.) – Genrg Fohrer: Das Buch Jesaja I–II–III. Zürich und Stuttgart 1966. –Walther Eichrodt: Der Herr der Geschichte. Jesaja 13–23. 28–39. Stuttgart 1967. – Sellin-Fohrer: Einleitung in das Alte Testament. Heidelberg 1969.

ÉSAIÁS 6-9.fej.

Ésa. VI. RÉSZ

Ésa. 6,1–13. Ésaiás prófétai elhívása.

Ésaiás nagyon tartózkodó annak a leírásában, amit látott (vízió). Tudja, hogy Isten látása halált okoz az embernek, 5. v.; Ex 33:20. Ezért csak lefelé mer nézni. Isten nagyságát az is sejteti, hogy palástjának még a szegélye is betölti a templomot. Egyesek a jeruzsálemi templomra gondolnak, mások Isten mennyei templomára. A szeráfok Isten „fölött” állnak, mint ahogyan a földi királyok jelenlétében is mindenkinek csak állni szabad, egyedül a király ül, így tehát szolgálói „fölötte” vannak. A szeráfokat kígyótesttel, emberi arccal, emberi kézzel és lábbal és madárszárnyakkal kell elképzelni. Arcukat azért fedik be, mert még ők sem tekinthetnek Istenre. A láb befedése a szeméremrészek elfedését jelenti. Ez azt mutatja, hogy Izráel Istene nem olyan, mint a kánaáni bálványok, amelyeket „szent” paráznasággal tiszteltek. Ezt fejezi ki az is, amit a szeráfok szüntelenül mondanak: Isten szent! Szentsége azt jelenti, hogy Ő hozzáférhetetlen, megközelíthetetlen, 33:14; 57:15; 1Tim 6:16. Egészen más, mint az ember, Num 23:19; 1Sám 15:29; Ézs 55:8.9; Hós 11:9. Van Isten szentségének erkölcsi oldala is. Jó az Úr, gyűlöli a bűnt Zsolt 1:5; 5:5.6; 11:5; 34:9; 86:5; Mt 19:17; 20:15. A „Seregek Ura” kifejezés teljesebb formája: az Úr, a Seregek Istene. Elsősorban mennyei lényekre lehet gondolni, mint Isten seregeire, Józs 5:14.15; 1Kir 22:19; Zsolt 103:21; Mt 26:53. De az ő seregei a csillagok is, Deut 4:19; Ézs 34:4; 40:26; Jer 19:13; úgy is, mint égitestek, úgy is, mint pogányok által tisztelt bálványok. Ura az Isten Izráel seregeinek is, 1Sám 17:45; népe „csatasorainak” az Istene, 1Sám 17:26.36. – A Seregek Ura kifejezés Isten mindenható erejére mutat (Eissfeldt). – A szeráfok kiáltásától megremeg a küszöb: ők a bejárat őrei. Leheletüktől füsttel telik meg a templom, mert a szeráf tüzlény (száraf jelentése: égetni).

Ésaiás elveszett (szó szerint: elhallgattatott) embernek tartja magát. A száj tisztátalansága azt jelenti, hogy az egész ember bűnös, Jak 3:2. Azonban nemcsak saját magára gondol, hanem népére is: annak is el kell vesznie bűnei

miatt! Isten közelében fájdalmasan ébred rá a próféta arra, ami őt Istentől elválasztja. A bűnvallásra az a felelet, hogy – bizonyára Isten parancsára – odarepül Ésaiáshoz az egyik szeráf, a tisztítás jeléül parázssal érinti a próféta ajkát és bűnbocsánatot hirdet neki. Ezután azonnal megszólal maga az Úr is: Ki menjen el közülünk? Ésaiás világosan látja, hogy csak róla lehet szó, hiszen Isten bizonyára embert akar küldeni az emberek közé. Nem is habozik, hanem azonnal jelentkezik a szolgálatra anélkül, hogy tudná, mit akar vele üzeni Isten. Miután elfogadta a bűnbocsánat ajándékát, vállalja a feladatot is! A Biblia nemcsak ilyen esetekről tudósít, hanem ennek az ellenkezőjéről is. Voltak, akik vonakodva fogadták a megbízatást, Mózes: Ex 3:11; 4:1–17; Jeremiás: Jer 1:6; sőt Pál apostol is először rugódozott az ösztöke ellen: ApCsel 9:5.

Az Izráel megkeményítéséről szóló ige, amelyet Jézus Krisztus is idéz Mt 13:14.15; nem azt jelenti, mintha Isten Igéjének az lenne a célja, hogy ne fogadják be. Az Ige általában nem az ítélet eszköze, hanem a kegyelemé. Azonban Isten azt is előre tudja, hogy népe szíve kemény marad. Mégis hirdetteti Igéjét, és ez az Ige éppen a nép megmaradására való, 7:9b, 30:15. Ez Isten tulajdonképpen, igazi akarata. Isten jóakarátának a hirdetése olyan fontos ügy, hogy ennek akkor is meg kell történnie, ha a nép engedetlen marad. Az Ige nem okozója a nép engedetlenségének, az már megvolt az Ige hirdetése előtt is. De az is igaz, hogy ez az engedetlenség még súlyosabbá válik azáltal, hogy az Ige hallatára sem tér meg a nép. Kegyelem az, hogy Isten az ítélet előtt figyelmezteti népét a veszedelemre. A mentő szeretet jele ez. Hiszen azt is megtehetné, hogy akár prófétát sem küldene, hanem azonnal a megérdemelt ítélettel közelednék népéhez. De Ő szól, bár tudja, hogy szava süket fülekre talál, a nép visszautasítja Istenét és ezzel maga vágja el az útját annak, hogy „még egyszer” meggyógyuljon („újra”, 10. v.). A sorok között az az örömmüzenet hangzik, hogy egyedül Isten tudja meggyógyítani népét Num 12:13; 2Kir 1:2.3; 20:5; Zsolt 103:3; Ézs 57:17.18; Jer 17:14.

Ésaiás kérdése közbenjáró könyörgés. Azzal, hogy megkérdezi, meddig fog tartani a súlyos ítélet, az a reménység fejeződik ki, hogy Isten ítélete nem végleges, a pusztítás nem teljes. A prófétai tisztséghez hozzátartozott az, hogy könyörögtek a rájuk bízottakért, Gen 18:22–33; Ex 32:30–35; Jer 7:16; Dán 9:1–19. Az Újszövetség úgy tesz bizonyosságot Jézus Krisztusról, mint aki nemcsak földi élete folyamán végezte a közbenjáró könyörgés prófétai munkáját Lk 23:34; hanem még a mennyben is szüntelenül folytatja, Róm 8:34; Zsid 7:25; 1Jn 2:1.

Ésaiás kérdésére azt feleli Isten, hogy nem egyszerre pusztítja el ítéletével az országot. Újra meg újra pusztulás (szó szerint: égetés) éri a megmaradtakat is, 13. v., úgy, mint amikor a kivágott fa csonkját elégetik. Ezekben a szavakban, súlyosságuk ellenére is, kettős reménység fejeződik ki. Egyrészt az, hogy Isten újra meg újra módot ad népének a megtérésre, ezért nem pusztítja el egyszerre. Másrészt az, hogy Isten végül mégis diadalra viszi ügyét: a sokszoros kivágatás után új hajtást hoz az ősi törzs, 11:1.

Ésa. VII. RÉSZ

Ésa. 7,1–9. A szír-efraimi háború.

Ebben a fejezetben a 733. esztendő eseményeiről van szó. Az előző évben vonult III. Tiglat-pilezer asszír király Palesztinába, hogy megbüntesse a gázai, damaszkuszi és samáriai (= izráeli) lázadókat. A büntető hadjárat következtében Izráel államának a területe is kisebb lett, ezért a csonka országot csak Efraimnak nevezi a próféta. Sőt arra is gondolhatunk, hogy Izráel, az északi állam, nem érdemli meg tovább azt a megtisztelő nevet, amit az Úrtól kapott, Gen 32:29; hanem lekicsinylőleg kapja az Efraim nevet. Ilyen lekicsinylés jut kifejezésre a Recín névben is, amely eredetileg Rácóznak hangzott. Ez héberül jóakaratot, tetszést jelent, ezért torzították el Recínre, ami szétzúzottat jelent. A megbüntetett lázadók nem tanultak a kemény leckéből, hanem 733-ban újból szövetkeztek, sőt Júda államát is be akarták vonni a lázadásba. Mivel Júda elutasította az ajánlatot, a szövetségesek együttes erővel ellene fordultak, 2Kir 15:27–16:6. Érthető, hogy Áház király megijedt és megtette az előkészületeket Jeruzsálem védelmére. Mindenekelőtt a város vízellátásáról kellett gondoskodnia. A város falán kívül levő forrás vizét bevezették a városba és vízgyűjtő medencékben tárolták. A vízvezeték megvizsgálására maga a király vonult ki kíséretével. Ide küldte Isten Ésaiást és fiát, Seárjásubot, akinek a neve („a maradék megtér”) ismerős volt Áház király előtt, őt Ésaiás próféciájára emlékeztette. A próféta arra intette a királyt, hogy ne féljen, hiszen ellenfelei olyanok, mint a már elégett fa vége, amely már csak füstölni tud, de gyújtani nem. Nemrégén dülta végig az országot az asszír hadsereg! A próféta nem is nevezi nevén Izráel királyát, csak Remaljáhu fiának mondja a megvetés jeléül. Éppen így lekicsinylést fejez ki a Tábal név is, amely eredetileg Tóbiélnak hangzott. Ez azt jelenti: javam (vagy kincsem) az Isten. Ezt a nevet eltorzították (talán maga Ésaiás?) Tábalra, ami semmirekellőt, szó szerint „nem jót” jelent: azt, akit az ellenség Áház legyőzése után királlyá akart tenni. A próféta külön is kifejezi megvetését azzal, hogy nem is említi a nevét.

A prófétai igehirdetés tartalma: Isten nem fogja megengedni, hogy az ellenség betörjön Jeruzsálembe. Hiszen ez a terv csak emberektől származik! Damaskusnak csak „Recín” a feje, Samáriának csak „Remalja fia”, Jeruzsálemnek azonban az élő Isten az Ura! A 8. v. második felében levő jövendölés később került a szövegbe és Assarhaddon király hadjáratára vonatkozik, aki 671-ben idegeneket telepített Samáriába, Ezsd 4:2.

Ha Ésaiás próféta csak annyit mondott volna, hogy Isten megmenti népét, az ellenséget pedig elpusztítja, akkor semmiben sem különbözött volna a szomszéd országok vallásos vezetőitől. Azok is reménykedtek abban, hogy megmentik őket bálványaik, azonban reménységük nem vált valóra. Ésaiás többet is mondott: „Ha nem hisztek, bizony nem maradtok meg!” Semmiféle fordítás sem tudja maradéktalanul visszaadni a héber szövegben levő szójátékot. „Hinni” és „megmaradni” a héberben ugyanannak az igének (az ’ámen igének) kétféle formája. Hit és megmaradás összetartozik. A hit az ember feladata, a megmaradás Isten műve, mint megtartás. Nem elég ok a megtartásra az, ha valaki test szerint Izráelhez tartozik. Isten csak annak ígér megtartást, aki lélek szerint is az Ő népéhez tartozik: aki hisz, Róm 2:28–29.

De mit ért Ésaiás hiten? Azt, hogy maradjon veszteg a király és a nép 30:15. Ésaiás azt várta a királytól, hogy ne Jeruzsálem haderejében bízzék, ne is a város vízellátásában, vagy Asszíria segítségével, hanem Istenben bízzék, aki egyedül képes segíteni. Ésaiás igehirdetésén meglátszik, mennyire mások Isten gondolatai, mint az emberi gondolatok. Hiszen emberi elképzelés szerint Áház király éppen azt tette, ami tisztéből kifolyólag kötelessége volt: ellenőrizte az ellenségtől fenyegetett főváros vízellátását. De a próféta valami egészen mást kívánt. Azt, hogy a király semmi másra se építsen, csak Isten szavára. Ésaiás életének az volt a legfájdalmasabb tapasztalata, hogy kortársai nem fogadták el a prófétai igehirdetést, hanem saját vesztükbe rohantak. Pedig Isten a megmaradás útját kínálta nekik!

Ésa. 7,10–25. Az Immánuel-jövendölés.

Amikor Áház király nem fogadta el Isten üzenetét, büntetés helyett újabb lehetőséget kapott. Szabad volt „jelet”, bizonyítékot kérnie. Isten kész volt bármilyen csodát tenni csak azért, hogy Áház és népét megmentse. De Áház nem mert jelet kérni. Félt attól, hogy Isten közelsége veszélyes lehet számára, Jer 30:21. Nem akarta megváltoztatni szándékát, szövetséget akart kötni Asszíriával.

Ez a visszautasítás „fárasztotta” Ésaiaást, sőt magát Istent is. Most már olyan jelet fog adni Isten, aminek Áház egyáltalán nem fog örülni. Mivel nem lépett a király és a nép a hit útjára, jön a pusztulás. A „fiatal nő” valószínűleg a királynak éppen jelen levő fiatal felesége, aki fiút fog szülni és Immánuélnak nevezi, ami azt jelenti: velünk az Isten. Ez a név az édesanya bizakodását fejezi ki a veszedelem idején. Valóban jön a veszedelem, de ez a bizakodás alaptalan lesz. A gyermek nem fog békében és biztonságban felnőni. Még mielőtt különbséget tudna tenni jó és rossz között, 8:4; tehát mielőtt önállóan tudna gondolkodni, el fog pusztulni az ország. A pusztítást a két ősi ellenség: Asszíria és Egyiptom hajtja végre. Nekik csak úgy „fütyönt” az Úr, mint gazda a jószágoknak. Ahogyan a rengeteg légy és méh ellep egy-egy vidéket, úgy fog jönni az országba az ellenség. A csecselégység Egyiptomnak, a méh pedig Asszíriának a jellegzetes rovára és jelképe. Az ellenség mindent letarol, „leborotvál”. A fej leborotválása a szégyennek és a szabadság elvesztésének a jele, 3:17.24. Mekkora lesz a szégyen és a pusztulás, ha a jövődölés nemcsak a hajnak, hanem az egész test szőrzetének a leborotválásáról szól!

Akik megmaradnak az elpusztult országban, vajjat és mézet esznek majd. Nem paradicsomi eledelt jelent ez, hanem szegényes táplálékot: azt, hogy nem lesz semmi más ennivaló, csak tej és vadméz. A most még bőven termő földeken az ítélet után legfeljebb néhány juh és kecske legel majd. Annyira el fognak szaporodni az országban a vadállatok, hogy mindenütt csak fegyverrel lehet majd járni. Nem lesz, ki művelje a földet.

Ezzel az ítéletes jövődöléssel az Újszövetségben úgy találkozunk, mint örömmüzenettel. A „fiatal nő” Szűz Mária, Immánuel pedig Jézus Krisztus neve, aki Isten Fiaként jött a földre, közöttünk lakozott és nekünk kegyelmet hozott, Mt 1:18–25; Lk 1:26–38; Jn 1:14.

Ésa. VIII. RÉSZ

Ésa. 8,1–4. Ésaiaás fia jelképes nevet kap.

Kétféleképpen is adott az Úr jövődölést az asszír veszedelemről. Először írótablára kellett felírnia Ésaiaásnak „közönséges íróvesszővel”, azaz mindenki számára olvasható, egyszerű írással (nem a képzett tisztviselők írásmódja szerint), Hab 2:1–2 a következő szavakat: „Siet (participium) a zsákmány, a rohan (perfectum propheticum) a préda!” A táblát olyan helyre kellett tennie Ésaiaásnak, ahol a legtöbben látták: a templomba. A tanúk is elsősorban a templom vezetői közül kerültek ki. Ők rossz értelemben voltak „megbízhatók”:

nem tartoztak Ésaías tanítványaihoz, nem lehetett őket meggyanúsítani azzal, hogy próféta igehirdetés hatása alatt állnak.

A második jelkép Ésaías fiának a neve. A „prófétaasszony” Ésaías felesége. Ésaías nem félt attól, hogy fiának a neve majd gúnynévvé válik azért, mert a jövendölés nem teljesedik be. Sőt – ami a Bibliában ritkaság – még a jövendölés beteljesedésének az időpontját is megmondja Isten: mielőtt a gyermek rendesen megtanulna beszélni, vége lesz Szíria és Izráel uralmának. A két országot elpusztítják, feldúlják és kincseiket hadizsákmányként viszik Asszíriába. Tiglatpilezer 734-ben indított hadjáratot Samária ellen, Damaszkuszt 732-ben foglalta el.

Ésa. 8,5–10. Asszíria betör Júdába is.

A Gihón-forrás vizét sziklába vájttal csatorna (később alagút, 2Kir 20:20) vezette a Silóah-tóba. A lassú folyású víz itt Isten gondviselését jelképezi. De Jeruzsálem népe („ez a nép”, mint a próféta megvetőleg mondja) „megvetette Silóah vizeit, amelyek csendesen folynak”. Nem bízik a gondviselő, szabadító Istenben. Megijedt Recintől, Szíria királyától és Pékától, Remalja fiától, Izráel királyától. (A „megijedt” szó héberül hasonlóan hangzik, mint az „örvendezik” szó, és jobban illik ide. Legfeljebb a 7:6-ban említett Tóbiél-Tábal fiának a hívei várhatták örvendezéssel Recin és Péka győzelmét, de ezek igen kevesen lehettek.) Hitelenségük büntetésül be fog törni az országba az asszír hadsereg, éppen az, amelytől segítséget vártak! Asszíria betörését a hatalmas Eufrátes folyam áradásának képével ábrázolja a próféta. Mindent elsöpör majd ez az ár. A 8. v. elején változik a kép, de a mondanivaló ugyanaz marad: hatalmas ragadozómadár, vagy szárnyas sárkány szárnyai töltik meg az országot, melyet azért nevez Immánuel országának a próféta, mert beteljesedik rajta az Immánuel-jövendölés, 7:10–25.

A 9–10. v. az utolsó időkről szól, amikor Isten népe ellen támadnak a többi népek, Zsolt 46:7–12; Ézs 17:12.14; Ez 38–39. fejezet. Azonban a hatalmas támadás eredménytelen lesz. Isten az utolsó órában közbelép és megmenti népét. Akkor megtapasztalja majd Izráel, hogy „velünk az Isten”. Az Immánuel szó itt már nem ítéletet hirdet, hanem örömezenetet. Ez a két vers valószínűleg későbbi szerzőtől származik.

Ésa. 8,11–18. Ne félj, csak higgy!

Ésaiást megragadta a „kéz”, az Úr keze. Ez azt jelenti, hogy prófétai elragadtatás állapotába került, 1Kir 18:46; Ez 1:3; 3:22. Azt a figyelmeztetést kapta az Úrtól, hogy a híveknek nem szabad osztozniuk abban a félelemben, amely a népen úrrá lett, 7:2. Sem a szír-efraimi összeesküvéstől, sem belső összeesküvéstől, árulástól nem szabad félniük. Csak a Seregek Urát kell félni! Ő készít „összeesküvést” a nép hitetlen része ellen (13. v.). Ő aki elhatározta, hogy megmenti népét a szír-efraimi veszélyből, meg fogja büntetni népét, mert nem hittek a szabadító Istenben. Isten, a Kőszikla, most olyan kővé válik, amelyet nem vesz észre a vándor, megbotlik benne és elesik; kelepccévé, amelyet nem lát meg a vad és beleesik, 28:16; Hós 5:1; Mt 21:44; Lk 2:34; Róm 9:33. Isten, aki csak szabadító akart lenni, titkon harcol a népe szívében élő hitetlenség ellen.

Ésaiás, látva igehirdetése hatástalanságát, felírja a kapott kijelentést, a papírtekercset összecsavarja, vászonba csomagolja, cserépkorsóba teszi és lepecsételi, Jer 32:14. Most csak néhány tanítvány fogadta szívébe a tanítást, de eljön az idő, amikor kiderül, hogy az Úr igazat mondott. Ésaiás vár. Biztos hittel várja Isten igéjének a beteljesedését. Hisz annak a nemzedéknek az eljövételében, amely megnyitja majd szívet az Ige számára. Rendíthetetlenül hisz annak az ügynek a diadalában, amelyet Isten rábízott.

Ésa. 8,19–23. Az ítélet ideje.

Izraelben tilos volt a varázslás, Deut 18:9–14. A halotti lelkek „suttognak”, 29:4. Nem a létezésüket tagadja a próféta, hanem azt állítja, hogy Izraelnek tilos hozzájuk fordulnia, de nem is szorul rájuk. Hiszen van kihez fordulnia Izraelnek: élő Istenéhez! Másnak, mint Isten Igéjének (a 20. v. fogalmazása eskühöz hasonlít) nincs jövője (szó szerint: hajnala).

Az ítélet idején éhezve járja majd be a megmaradt nép az elpusztult országot. Káromolni fogja a nép Istent (Jel 16:11), mert nem akart segíteni, de a királyt is, mert nem tudott segíteni. A szenvedésben nem térnek meg, hanem csak még jobban megkeményednek. De amikor a legnagyobb a baj, akkor jön Istentől a segítség. Éppen az ellenség által legtöbbször elpusztított területet, Zebulon és Naftáli földjét (Galileát; a gálil szó vidéknek is fordítható) említi a próféta, mint Isten csodálatos szabadításának színterét. A „tenger útja” a via maris, Akko és Damaszkusz között. A 23. v. már átmenet a 9. fejezetbe.

Ésa. IX. RÉSZ

Ésa. 9,1–6. A Messiás születése és uralkodása.

Amint a teremtéskor a világosság megalkotása volt az első, úgy az új teremtésekor is nagy világosságot lát a nép. A „halál árnyéka” sötétséget jelent (calmút). Ez a szó a nép nagy nyomorúságát jelképezi. Isten szabadító tette az lesz, hogy a háborúban megfogyatkozott népet újból megsokasítja, Gen 22:17; Ézs 26:15. Az Úr színe előtt való örvendezést a legnagyobb földi örömhöz hasonlítja a próféta: az aratók öröméhez és a győztes háborúból gazdag zsákmánnyal hazatértek öröméhez. A 3. v. teherhordó állathoz hasonlítja a népet. A „bot” szó hámnak is fordítható. A sanyargató, vagy hajcsár szó az egyiptomi fogságra emlékeztet, Ex 5:6. A vers vége Gedeon történetére vonatkozik, Bír 6–8. fejezet. A szabadítás olyan nagy lesz, hogy a népnek nem marad más dolga, mint halomba hordani és elégetni az ellenség fegyvereit és harci ruháit.

A messiási jövendölés igéi prófétai perfectumban állnak. „Nekünk”, aki javunkra, értünk születik, a Messiás, mint Isten Fia Zsolt 2:7; 89:28; Mt 3:17; Jn 1:14. Az Ő vállán lesz az uralom. Az uralom jelképe a kulcs, amelyet régen vállon hordoztak (nagysága miatt is) Ézs 22:22. Csodálatos tanácsos lesz Ő, mert nem szorul majd emberi tanácsadókra, 11:3; Jn 2:25; hanem Isten mennyei tanácsának a tagja. De isteni ereje is van, amely szükséges ahhoz, hogy „tanácsát” végrehajtsa, népét megszabadítsa. Az „örök Atya” kifejezést némelyek zsákmány atyjának fordítják. A békesség a Szentírásban nemcsak fegyvernyugvást, a háború megszűnését jelenti, hanem mindazt, ami a nép boldog és nyugodt életéhez szükséges. Bár a Messiás a Dávid trónján ülő király, mégis úgy ábrázolja őt a Róla szóló jövendölés, mint az őt adó és küldő Isten engedelmes Fiát, Aki nem a maga uraként jön el népéhez, hanem Isten akaratát hajlja végre, az Ő törvényét és igazságát teljesíti, 1:27; Mt 5:17; Jn 14:6.

Ésa. 9,7–20. Az elbizakodott Izráel büntetése.

Vannak, akik a 7. v.-ben a LXX és Ám 4:10 alapján nem igére (dábár), hanem pestisre (däbär) gondolnak. De a szokásos olvasási mód is jó értelmet ad. Eszerint Isten az ítélet előtt prófétai intést küldött Izráelnek. Ez az isteni szó „leesett” Izráelben. Nem üres szó, hanem erős, hatalmas szó. Izráel sorsa azon dől el, hogy ezt a szót hogyan fogadja, 8:14.15; 28:16; Hós 6:5; Zsid 4:12.

A nép gögösen elutasította az intést. A saját erejében bízva azt felelte a prófétának, hogy Isten ítélete után a maga erejéből fog talpra állni, sőt különül felépíti az országot, mint amilyen azelőtt volt: faragott kőből és cédrusfából épít magának házakat, amit azelőtt csak a templomhoz és a gazdagok palotáihoz

használtak, 1Kir 7:9kk.; Ám 5:11. Az Úr megmentette volna a népet, ha megtértek volna, 2Kir 22:18–20; Jóel 2:12.13; Ám 5:4–6. Azonban az Úr nem tűri el Igéje visszautasítását. Ellenséget bocsát rájuk: északról Szíriát, délről a filiszteusokat. Recin szorongatói = az asszír birodalom. Más olvasási mód szerint Recin vezérei. Ez azt jelentené, hogy a szír-efraimi szövetség előtt maga Szíria is fenyegette Izráelt, csak később lépett vele szövetségre.

Az ítélet a nép valamennyi rétegét utoléri, vezetőket és vezetetteket egyaránt. A vezetők között külön is szó van a hamis prófétákról, Jer 23:13; Mik 3:5; Mt 15:14. Az ítélet nem kíméli (így a holt-tengeri tekercs, „örül” helyett, 16. v.) az ifjakat, sőt az özvegyeket és árvákat sem, pedig ezeket Isten oltalmazni szokta. Most azért van ez így, azért általános az ítélet, mert a bűn is általános.

Ebben az igeszakaszban a visszautasított Ige ítélő ereje áll előttünk. A 17. v.-től kezdve a bűn pusztító hatását láthatjuk, 1:31. Maga a bűn pusztítja a népet, belülről is és kívülről is. Jéhu uralkodásától kezdve állandó trónvillongások, testvérháborúk voltak Izráelben. Hol Efraimból, hol Manasséból származó trónbitorló került uralomra 2Kir 9–10; 15:18–26; Hós 6:7–11; 7:7; 8:4; 10:3.4; 13:9–11. Végül együttesen indítottak testvérháborút Júda ellen: a szír-efraimi háborút. Ez azonban a saját bukásukhoz vezetett.

ÉSAIÁS 11.fej.

Ésa. XI. RÉSZ

Ésa. 11,1–9. A Messiás igazságot és békét hoz.

Isai Dávid király apja volt, Ruth 4:22; 1Sám 17:12. Dávid királyi házának része volt Izráel bűnében, ezért része lesz a büntetésben is: Isten kivágja a „fát”, csak a csonk marad meg. Szokott módja ez a fák megfiatalításának. Isten kegyelmesen újrakezdi az üdvtörténetét az ítélet után, ott, ahol először elkezdte: Dávid házánál. Az ő házából származó Messiáson megnyugszik Isten Lelke, mint egykor Dávidon, 1Sám 16:13; 2Sám 23:2.3. Tartósan és teljesen munkálkodik benne Isten Lelke. A teljességet a hetes szám fejezi ki. Hétszeres Lélekről beszél a 2. v., Jel 1:4; 5:6. Emberfeletti tudásának és ítélőképességének, bölcsességének és hatalmának a háttérben istenismerete és istenfélelme áll: élő kapcsolata van Istennel. Mint jó király, igazságos uralmat valósít meg országában, Zsolt 72; 101. Éppen a gyengék, a szegények ügyét karolja fel, amit Izráel királyai bűnösen elhanyagoltak. Ítélezésében nem szorul tanúkra, mert tudja, mi lakik az emberekben, 1Sám 16:7; 2Sám 14:20; Jn 2:25. Nincs szüksége

testőrökre és hóhérokra. Elég hatalmas a szava is, éppen úgy beteljesedik, mint Isten teremtő szava 2Thessz 2:8. Az embernek és állatnak az ellenségeskedése a Biblia szerint a bűn gyümölcse. Az első bűn után a kígyóval, a nóéi szövetségben a többi állatokkal is harcba került az ember, Gen 3:15; 9:2. A Messiás elhozza majd ennek az ősi, elkeseredett harcnak a végét. Nem kell többé félni az állatoktól, nem ártanak még a kisgyermeknek sem, 65:25. Bár a mai ember természettudományos ismeretei alapján nehéz elképzelni a ragadozó állatok áttérését növényevésre, tudjuk, hogy a prófétai jövendölés magasabb fokon mégis igaz. Jézus Krisztus elhozza Isten ígéreteinek a beteljesedését, 2Kor 1:20; 6:2. Ő igaz ítéletet gyakorol, Jn 3:16–21; 5:22–27. S amint az első Ádám bűne kihatott az egész teremtett világra, ugyanúgy a második Ádám megváltó munkája is kozmikus méretekben valósul meg, Róm 5:12–21; 8:20.21. A beteljesedés tehát dicsőségesebb lesz, mint amilyen maga a jövendölés volt. – A jövendölés az emberek megváltozásáról is beszél: tele lesz a föld az Úr „ismeretével”, Jer 31:34; Hab 2:14. A jövendölések természetéhez tartozik, hogy amit Isten meg akar valósítani, azt Isten népe már a jelenben is kötelezőnek, megvalósítandó parancsnak tartsa, 2:5.

Ésa. 11,10–16. A messiási idők dicsősége.

Isai gyökere, a Dávid házából származó Messiás (1. v.) olyan lesz a népek között, mint a zászló. Régen a hegyek tetejére kitűzött hadijelvény (a perzsák korától kezdve zászló) hívta harcba a szövetségeseket, most pedig majd a Messiasra fognak feltekinteni. Hozzá, az Ő „nyugalma helyére”, országába özönlenek majd a népek, nyilvánvalóan azért, hogy Tőle tóráht, tanítást nyerjenek, 2:2–4.

A messiási időben újra olyan csodák történnek, mint régen. Ahogyan Isten Kyros idején megvásárolta népét 43:3–4; úgy lesz most is. A nép a prófécia keletkezésének az idején szétszórtan élt, diasporában. Patros Felső-Egyiptomot (Egyiptom déli részét), Sineár Babilóniát, Hamát Szíriát, a tenger szigetei a görög szigeteket jelentik. Ide Jóel 4:6 szerint rabszolgaként kerültek a zsidók. Isten zászlót tűz ki a népek között: ez jeladás Izrael összegyűjtésére.

De Isten nemcsak a sorsát változtatja meg népének, hanem a szívét is. Eloszlatja az ősi ellentéteket, amelyek már a bírúk korában is megvoltak az egyes törzsek között, a királyok korában folytatódtak és elmélyültek az ország északi és déli része között, sőt a fogság után újból fellángoltak a zsidók és samaritánusok között. Egyesülni fog a két országrész, mint hajdan Dávid idejében, és együtt

fogják megbüntetni azokat a szomszéd népeket, amelyek Jeruzsálem pusztulása idején (586) az ellenségnek segítettek, 2Kir 24:2; Zsolt 137:7; Abd 12. Az Úr megismétli a régi csodát: ahogyan hajdan száraz lábbal mehettek át „Egyiptom tengerének a nyelvén”, a Vörös-tengeren, úgy lesz most is. Sőt még a „Folyamot”, az Eufrátest is hét ágra vágja az Úr, hogy utat készítsen a hazatérőknek. Ez a prófécia Deuteroésaiás és Deuterozakariás nyomdokain halad, Ézs 41:17–19; 42:15–16; 43:1–2; Zak 10:3–12. Azt a reménységet fejezi ki, hogy a Kyros idején (538) haza nem tért zsidókat a világ minden tájáról összegyűjti az Úr. Bár ez a jövődőlés nemzeti színekkel rajzolja meg az üdvidőt, mégis előre mutat: Isten országa eljövételének az újszövetségi üzenetére.

ÉSAIÁS 42. fej.

Ésa. XLII. RÉSZ

Ésa. 42,1–4. Az első Ebed-Jahve-ének: Az Úr szolgálja csendben munkálkodik.

Már a régi zsidó írásmagyarázók véleménye is megoszlott az Ebed-Jahve-ének értelmezésére vonatkozólag. Voltak közöttük az egyéni, a közösségi és a messiási értelmezésnek is képviselői. A későbbi keresztyén írásmagyarázat is mindmáig erre a három ágra szakad. A három között azonban koránt sincs olyan kibékíthetetlen ellentét, mint első pillantásra gondolnánk. Ezért anélkül, hogy a hármát össze akarnánk keverni, vagy a különbségeket el akarnánk simítani, mindhárom magyarázati mód részigazságait szem előtt kell tartanunk.

Forma szerint királlyá törtértő kinevezéssel van dolgunk. Isten, mint a mindenség Ura, maga mutatja be az új uralkodót. Kézen fogva vezeti a mennyei lények elé. Lélekkel ruházza fel, mint egykor Dávidot, 1Sám 16:13. Az, hogy szolgájának nevezi, nem megalázó. Ellenkezőleg: azt jelenti, hogy a szolga az Úr bizalmasa, terveibe beavatott, a mennyei „tanács” részese. A szolga funkciója próféta. Az igaz vallást, Isten töráját és mispátját hirdeti. Munkaterülete az egész világ. Munkáját nyitott szívvel fogadják majd a népek. A távoli „szigetek” (a zsidók által ismert világ legtávolabbi pontjai, a Földközi-tenger szigetei) már várják. A szolga módszere a kímélet, a halk szó. De munkájához a szenvedés is hozzátartozik. Addig „nem alszik ki és nem törik össze”, amíg el nem végezte hivatását. Már itt is kiolvasható a sorok közül, hogy azután összetörik, meghal.

Az egyéni magyarázat szerint Deuteroésaiás saját tapasztalatait is tükrözi ez az ének. Ő maga is csendben munkálkodik a babiloni foglyok között. Nem ítéletet hirdet, hanem vigasztalást, örömhírt. Az üzenet nemcsak egy kis nép ügye, hanem minden népre tartozik. De a prófétát félreismerték, üldözték, népe sem értette meg. Sorsa igazi prófétasors, mint Mózesé vagy Jeremiásé.

A közösségi magyarázatot már a LXX is képviseli, amely az 1. versben többletként tartalmazza a Jákób és Izráel szót: szolgám, Jákób... választottam, Izráel. A világmisszió, Isten törvényének, az igaz vallásnak a terjesztése Izráel feladata. Most még, tudniillik a babiloni fogságban, Izráel nem hallatja szavát. Később sem erőszakkal uralkodik a népek fölött, hanem az igazság ('ämät) erejével, de győzni fog.

Végül a messiási magyarázatra is figyelni kell. Az Újszövetség szerint Isten így mutatja be Fiát: Te vagy az én szeretett fiam, akiben én gyönyörködöm, Mk 1:11; Mt 17:5. Jézus Krisztus missziója is az egész világnak szól. Isten országát szenvedéseivel építi. Munkájába tanítványait is bevonja. Nekik kell Krisztus tanítványává tenni minden népet. A teremtett világ sóvárogva várja Isten fiai megjelenését, Róm 8:19.

Ésa. 42,5–9. Az Ebed-Jahve elhívása.

Nem egységes az írásmagyarázók véleménye arról, hogy itt Ebed-Jahve-énekkal van-e dolgunk. Ezekben a versekben nem fordul elő az Ebed-Jahve név. Mégis, főleg tartalma miatt, az előző énekekkel szoros kapcsolatban állónak gondoljuk. Ott a szolga „bemutatásáról” volt szó, itt elhívásáról. A költemény prófétai tradíciókra épít. Különösen Jeremiás elhívása történetével mutat hasonlóságot, tartalmi és szerkezeti szempontból egyaránt. A mindenség Teremtője, aki az eget sátoorként kifeszítette, a földet korongalakúvá „lapította” és az emberbe lelket lehelt (teremtéstradíció a himnuszok stílusában), tehát a mindenség Ura az, aki „elhívta” szolgáját. Akit elhívott, azt kézen is fogja, meg is őrzi, hivatása teljesítésében megsegíti. A szolga hivatása: „nép szövetségévé, pogányok világosságává teszek”. A berít cím nem azonos tartalmú az 'ór gójim-mal, hanem fokozó értelmű gondolatpárhuzammal van dolgunk. A „nép” tehát itt nem kollektív értelemben áll (népeknek, az emberiségnek szóló szövetséggé), hanem Izráelre vonatkozik. A szolga, a második exodus Mózeseként, először saját népét vezeti ki a fogságból. Sőt Isten szövetségét is érvényesíti, megújítja, mint pl. Esdrás, Neh 8–10. De nemcsak saját népe javára végzi szolgálatát, hanem a többi népeknek is „világosságot”, igaz hitet hirdet, 49:6. A szolga azt

az ígéretet kapja, hogy hivatása teljesítése folyamán kijelentéseket kap Urától. Az Úr mindig megmondja, mit fog tenni. Amit a szolga mond, éppúgy be fog teljesedni, mint a régi próféták szavai. Így valósul meg Isten dicsősége, így győz Isten a bálványokkal folytatott perben.

Az Újszövetség Jézus Krisztust is és a tanítványokat is a világ világosságának nevezi, Mt 5:14; Lk 2:32; Jn 8:12.

Ésa. 42,10–17. Hósként vonul ki az Úr.

A 10–12. versekben az eschatologikus himnuszok stílusában szólítja fel a próféta az egész föld lakóit, hogy énekeljenek „új” éneket az Úrnak, Zsolt 96:1; 98:1; Jel 5:9. Mindenekelőtt a fogságban élő, csüggedt Izraelnek szól a biztatás, hogy énekeljen az Úr dicsőségére, mert jön a szabadítás. Izrael szabadulását eschatologikus eseménynek látja a próféta. Isten hósként „vonul ki”, hogy harcoljon népéért. (A szent háborúk tradíciójából merít a próféta, Ex 15:3; Bír 5:4–5.)

Most már nem vár tovább az Úr. Eddig is neheze esett tétlenül várnia, „hallgatnia”, míg népe fogságban volt. Isten együtt szenvedett népével. De most közbelép. Hegyeket tarol le, folyókat szárít ki, népeket győz le és akadályokat hárít el népe elől. Utat készít népének, 40:3; s maga vezeti őket. Megszégyenülnek a bálványimádók, de ujjongani fognak az Úr hívei.

Ésa. 42,18–25. A fogság az engedetlenség büntetése.

Ezeknek a verseknek a szövege romlott állapotban maradt ránk. A szövegjavítások között legnevezetesebb a nehezen fordítható mesullám szónak a LXX-ban található értelmezése: móséléhem, hoi kyrieuontes autón, akik uralkodnak felettük, 19. v.

A sálam héber szó jelentése: megad, megtérít, kártérítést fizet, kipótol, helyreállít, megfizet, bosszút áll. Itt pual participium áll: aki „megfizetést” kapott. Az értelmezés nehézsége abból adódik, hogy a szót jó és rossz értelemben egyaránt használja a Szentírás. Itt tehát jelentheti a mesullám szó Izráelt úgy is, mint amely Istentől jutalmat, kárpótlást kap, de úgy is, hogy méltó büntetést kapott. Ez utóbbi a kontextusba jobban beleillő értelmezés, hiszen itt a „szolga” bűneiről van szó. Kétségtelennek látszik, hogy az „Úr szolgája” itt nem ugyanazt jelenti, mint az Ebed-Jahve-énekekben: ott a szolga nem vak és engedetlen, hanem jó tanítványként figyel az Úr kijelentésére, 50:4–5. Itt pedig a szolga Izráelt jelenti, mely – az első Ésaías szavai szerint – nem lát a szemével

és nem hall a fülével, 6:10. Hiába hirdették a próféták Isten szavait, hiába tapasztalt csodákat a nép, nem tért meg. Ezért büntette meg népét az Úr. Ezért került fogságba.

A fejezet vége a próféta fájdalmát tükrözi: még mindig nem érti meg a nép, mi történt vele, hanem zúgolódik, perlekedik Istennel, 40:27; 49:14. Nem perlekedni kell, hanem megalázkodni, elfogadni az igazságos ítéletet! „Isten igaz, minden ember pedig hazug”, Róm 3:4.

ÉSAIÁS 49-50.fej.

Ésa. XLIX. RÉSZ

Ésa. 49,1–6. Második Ebed-Jahve-ének: Az Úr többre bízta szolgáját.

Az Úr szolgája számol itt be a saját prófétai elhívásáról. Ez az elhívás nemcsak Izraelre tartozik, hanem a népek összességére, még a legtávolabb élőkre, a szigetekre is. Jer 1:5-höz hasonlóan, a régi próféták öntudatával mondja el, hogy Isten az „anyaméhtől fogva” hívta el őt. Prófétai működése nem emberi elhatározáson alapul. Munkája az igehirdetés. Az Igét itt támadó fegyverekhez hasonlítja. A kard az ige mindent átható erejét jelenti, Jer 23:29; Ef 6:17; Zsid 4:12; Jel 1:16; a nyíl pedig az ige messzeható erejét. De szolgálata végzése közben oltalmazza is prófétáját az Úr: elrejtí keze árnyékába. A 4. vers elmondja, hogy a szolga már munkálkodott Izraelben, de nem fogadták el igehirdetését. A visszautasítás fájdalmában azonban nem szakadt meg kapcsolata az Úrral. Hiszi, hogy Ura megjutalmazza. Erre a bizakodásra azzal felel az Úr, hogy még többre bízta szolgáját. Először azon fáradozott a próféta, hogy az Úrhoz térítse meg a foglyokat, s így készítse elő őket arra, hogy hazájukba is visszatérjenek. A súb ige kétféle alakja „megtérést” és „visszatérést” jelent. De annak ellenére, hogy a foglyok nagy része visszautasította az evangéliumot, Isten üzenete érvényes marad, sőt a többi népekhez is el fog jutni.

A kollektív magyarázat itt nagy nehézségekbe ütközik. Ellene mond az egész elhívás egyéni jellege. Ellene mond a versmérték is, melyben az Izrael szó felesleges (az egyik legrégebbi betoldás). Deuteroésaiásnál az Izrael szó mindig csak a Jákób szóval párhuzamosan áll. De Izrael bűnös múltját sem lehetne úgy értékelni, mint ahogyan a 4. vers beszél. Téves dolog azt állítani, hogy a súb ige az 5. versben az egyiptomi szabadításra vonatkozik. A Biblia szerint

Egyiptomból „felhozta” (cáláh) Isten a népet. A „visszahozás” és „összegyűjtés” Babilóniából és a diasporából történik.

Az Úr szolgájának Izráel helyreállítását célzó munkájáról van itt szó. Mivel Ő ebben hűségesen fáradozott, a többre biztatás távlatait nyitja meg előtte az Úr: az üzenet az egész világra eljut. Isten, az egész világ Ura, minden ember üdvösségét akarja.

Ezt azonban már nem Deuteroésaiás és nem is Izráel végezte el. Isten elszéledt gyermekeinek az összegyűjtése Jézus Krisztus feladata, Jn 11:52. Ő éppen a látszólagos sikertelenség által, szenvedése és halála által valósítja meg ezt. De részesül szolgálatában a Benne hívők közössége is, ApCsel 13:46., 47. Itt van a közösségi magyarázat részigazsága. – Azáltal, hogy Isten szolgája elvégzi, ami rábízott, Isten dicsősége valósul meg, 3. v.

Ésa. 49,7–13. Eljött a kegyelem ideje.

Ezt a perikopát tévesen sorolták az Ebed-Jahve-énekek közé, mivel 49:1–6 után következik és a 7. versben előfordul a „szolga” szó. Ezért került bele a 8. versbe 42:6-ból a „nép szövetségévé” kifejezés, amit a szír fordítás – következetesen – még a „pogányok világossága” kifejezéssel is megtold. A két kifejezés magyarázatát lásd 42:6-nál.

Izráelt szólítja meg „megváltója” (lásd 41:14-nél). Izráel a fogságot nemcsak nyomorúságnak, hanem szégyennek is érezte: mélyen megvetett és megutált népnek érezte magát. (A szenvedés és a szégyen szoros kapcsolatban áll. Különösen a zsoltárokban olvashatjuk gyakran a „megszégyenül” szót: a kegyesek kérik az Urat, hogy ne essenek szégyenbe, és remélik, hogy ellenségeik: a gonoszok meg fognak szégyenülni.) Itt tehát Izráel panaszát láthatjuk, éppen úgy, mint a 14. versben, 40:27-ben és 45:9–10-ben. A panaszra feleletképpen hangzik a szabadulás ígérete: Eljött a kegyelem ideje, ütött a szabadulás órája, „meghallgattalak”. A sötétségben, fogságban levők, 42:7; szabadok lesznek: mindenütt „legelhetnek”, oázissá válik a puszta, hús fák árnyéka védi őket a nap hevétől, hiszen maga Isten vezeti őket a pusztán át, 40:11; 41:18. A diaspora-zsidóság is hazatér. (A színím szó nem Kínát jelenti, hanem szevéním-nek olvasandó. Ez Syene, a mai Asszuán, Ez 29:10; 30:6.) Ezt látva leborulnak a népek és képviselőik, a királyok. A hódolat nem Izráelnek szól, hanem a szabadító Istennek. A hódolatba bekapcsolódik az egész teremtett világ.

A 8. verset szó szerint idézi 2Kor 6:2. Itt az ige jó értelmezését is megtaláljuk: a kegyelem ideje most van! Már Deuteroésaiás sem a távoli jövőben várta a szabadítást, hanem hamarosan. Az eschaton az Újszövetség tanúsága szerint Krisztussal eljött, Mt 12:28.

Ésa. 49,14–26. Nem feledkezett el Jeruzsálemről az Úr!

Három kisebb perikopával találkozunk itt. Közös vonásuk az, hogy mindháromnak a háttérében Izráel panasza áll. A panaszra prófétája által felel az Isten. Segítségét ígéri népének. Mindháromszor felismerhetjük Isten segítségének a célját is. Bizonyára nemcsak a fogság népének a csüggedt közhangulatáról beszélhetünk itt, hanem az istentiszteleti alkalmakon elhangzott ún. panaszénekekről is.

14–20. Izráel Istenre panaszkodik: elhagyta Jeruzsálemet, mint férj a feleségét, JSir 1:1. A panaszra hóseási és jeremiási tradíció alapján felel a próféta: szereti Isten Jeruzsálemet. Szeretete nagyobb, mint a legnagyobb földi szeretet: az édesanya szeretete gyermeke iránt. „Tenyerébe véste” Isten Jeruzsálemet: szüntelenül emlékszik rá, Ex 13:9.16. Hamarosan felépül Jeruzsálem: már sietnek építői (így pontozandó a „fiaid” szó), a babiloni megszálló katonaság pedig kivonul belőle. Így áll helyre Jeruzsálem tisztessége a népek előtt: olyan lesz, mint a felékesített menyasszony. Szinte gorombán fejezi ki a próféta azt, hogy az ország népe elszaporodik: szűk lesz az ország, amely eddig „gyermektelen” volt, s majd mindenkinek össze kell húzódnia, hogy elférjenek, Zak 2:5–9.

21–23. Itt is észrevehető a nép panasza: „gyermektelen és meddő vagyok”. A fogság idején ilyen asszonyhoz hasonlított Jeruzsálem, 54:1–3; JSir 1:5; 5:3. A hazatérés után úgy jár, mint az az asszony, akinek rabnője szült gyermeket, Gen 16. Csodálkozva tekint a megszemélyesített Jeruzsálem a fogságból hazatérőkre. A hazatérésben felhasználja Isten a pogányokat is. Képviselőik, a királyok és fejedelemsasszonyok segíteni fogják Izráelt a hazatérésben, „dajkái” lesznek. Eschatologikus Sion-tradícióval van itt dolgunk, mely arról beszél, hogy Jeruzsálembe fognak zarándokolni a népek, Ézs 2:2–4. A fejezet 12. versét is ide sorolják néhányan. A jövődőlés Tritoésaiás felé mutat, Ézs 60; bár még nemzeti váradalmak is színezik. Innen származik a 22. vers két kifejezése: „kezét felemeli” és „hadijelvényt tűz ki”, Ézs 5:26. Ez eredetileg harcra hívást jelent. Itt azonban a szabadulás szolgálatában áll: ezért hívja össze Isten a népeket. De nem a nemzet nagysága a fő cél, hanem az, hogy Izráel „megtudja,

hogy én vagyok az Úr”. Itt ezékieli nyomokon jár a próféta, 5:13; 6:7.13 stb. A cél tehát Isten dicsősége. Ezt ismerik meg, akik Istenben „reménykednek”. A deuteróésaiási kegyességről joggal el lehet mondani, hogy az a „reménység vallása”, Zsid 10:23.

A nemzeti váradalmaktól megtisztult eschatologiai reménység az Újszövetségben jelenik meg. Jézus hirdette, hogy Isten országába „napkeletről és napnyugatról” fognak jönni a népek, Mt 8:11.

24–26. Izráel itt Babilóniára panaszkodik. Úgy gondolja, hogy a tirannusnak (ez itt a gibbór szó jelentése) és az erőszakosnak (olv. cáríc, GSV és a qumráni szöveg alapján, ez látható a feleletben is, 25. v.) a hatalmából nem lehet megszabadulni. De Istennél nincs lehetetlen. Isten maga harcol ellenük, Zsolt 35:1. A nyersnek ható 26a azt jelenti, hogy belviszályt ébreszt az Úr ellenségei soraiban. Ő nemcsak a látható események Ura, hanem a szívek Ura – még ellenségei szívének is Ura! De nemcsak úgy Úr Ő, hogy bukásukat okozza. Úgy is, hogy „megismerjék” Őt. Nemcsak Izráel fogja „megismerni” az Urat, hanem „minden test”. A megváltó Isten, 41:14; „Jákób erős Istene”, Gen 49:24; Ézs 1:24; ad szabadítást népének. Ez minden népnek javára történik.

Jézus Krisztus magára vonatkoztatta a 24–25. versben foglalt ígéretet. Ő teljesítette be ezt úgy, hogy az ember megszabadult a Sátán fogságából, Mt 12:29; Lk 11:21–22.

Ésa. L. RÉSZ

Ésa. 50,1–3. Az elvettetés nem végleges.

A perbeszédnek azzal a ritkább fajtájával van itt dolgunk, melyben az Úr vádlottként jelenik meg. A vád, amelyre Isten felel, kettős: egyrészt megszakította kapcsolatát népével, ahogyan a férj „elbocsátja” feleségét, Deut 24:1.3; „eladta” őket, ahogyan az adós adta el gyermekeit, Ex 21:7; 2Kir 4:1; Neh 5:5. Másrészt kételkednek Isten erejében. A kettős vádra, amely istentiszteleti alkalmakon hangozhatott el, mint nemzeti panaszének, kettős feleletet ad az Úr. Először azt mondja el, hogy nincsen elválási levél, és nem adósa az Isten Babilóniának. Nem végleg taszította el népét, csak ideiglenesen, a múltban elkövetett vétkei miatt! Másodszor – a mitikus teremtéstörténetből, az egyiptomi szabadulás történetéből és az eschatologikus váradalmakból mentve – Isten szabadító ereje áll előttünk.

Ezek a versek bűnbánatra és a szabadító Istenben való bizakodásra tanították a fogság népét.

Ésa. 50,4–9. Harmadik Ebed–Jahve-ének. A tanítvány önként vállalja a szenvedést.

Ebben az énekben nem fordul elő az Úr „szolgája” kifejezés, csak az énekkel lazább kapcsolatban levő 10. versben. De a „tanítvány” a szolgát jelenti. Mindkét kifejezés az Úrral való bensőséges kapcsolatra utal. A próféta – tanítvány – nemcsak elhívása alkalmával lehetett az Úr közelében (40:1–11), hanem állandóan ott lehet. Az Úrtól kap „reggelenként” ígét, Zsolt 5:4. De ugyanígy az Úrtól kapja azt a képességet is, hogy a „fáradtakat”, a babiloni fogság csüggedt népét, vigasztalja, 40:27–31. A nehéz lácút szót a LXX lacanót-nak („hogy válaszoljak”), a Targum lircót-nak („hogy legeltessem”) mondja.

Különös: ezt azzal viszonyozzák, hogy az igehirdetőt nyilvánosan bántalmazzák: arcul köpik, megverik, szakállát megtépik, Num 12:14; Deut 25:9; Neh 13:25; Mt 26:67. Ennek Volz szerint az lehetett az oka, hogy a próféta a pogányoknak is üdvösséget hirdetett, 42:1.4; 49:6. A nép hivatalosai pedig azt várták, hogy a pogányokat ítélet éri! Fohrer szerint a Babilónia-ellenes jövendölések miatt üldözték a prófétát. Botránkozást okozott az is, hogy Kyróst mondta az Úr „felkentjének”.

Azonban a „tanítvány” nem hátrál meg 5. v., hanem olyanná teszi arcát, mint a kova; a szenvedés ellenére is töretlenül folytatja hivatását. S ha a prófétát a gyülekezet elöljárói hivatalosan elítélik, ő Istentől várja pöre újrafelvételét. Bár nem mondja meg, milyen formában, de biztos abban, hogy elégtételt szolgáltat neki az Úr: Ő, mint legfelső Bíró, megbünteti prófétája ellenségeit.

Ez a bizalom a fő motívuma a harmadik Ebed-Jahve-éneknek, ezért Westermann már nem is panaszéneknek tartja, mint a régebbi írásmagyarázók. A panasz helyett a szenvedés tudatos vállalásával találkozunk. Ezen a ponton túlnő ez az ének Jeremiás híres konfesszióin, melyekhez formai szempontból erősen hasonlít. Általában a próféta önvallomásának tartják még a kollektív magyarázati mód hívei is.

Az ének tartalma az Újszövetségre mutat. A más népeknek is hirdetett üdvösség, az önként vállalt szenvedés és az Istentől kapott elégtétel egyaránt beteljesedett a Jézus Krisztus sorsában. Ő állandó kapcsolatban volt az Atyával, Mt 11:27;

hűségesen tolmácsolta akaratát, Jn 1:18; magához hívta a „fáradtakat”, Mt 11:28; Jn 7:37; és mennyei örökséget kapott engedelmisségéért, Róm 8:17.

Ésa. 50,10–11. A gonoszok örök büntetése.

Ez az igeszakasz éppen rövidsége és töredékessége miatt nehezen magyarázható. Ha Fohrer nyomán a 10. vers ’asár szavát a közvetlenül előtte álló szóra vonatkoztatjuk, a szolga sorsát láthatjuk itt, aki „elment a sötétségbe”, meghalt, 53:8–10. Ebben az esetben itt is Ebed-Jahve-énekekkel lenne dolgunk. De úgy is érthető, hogy az ’asár az istenfélőkre vonatkozik és őket buzdítja, hogy az élet szenvedései között (a babiloni fogság a „sötétség” helye) bízzanak az Úrban (Westermann). A 11. vers az első esetben a „szolga” ellenségeire vonatkoznék, a második esetben általában a bűnösökre, akik – a zsoltárokból vett képpel – tüzes nyilakat lövöldöznek az igazakra. De „kezem”, mondja az Úr, az örök gyötrelém helyére veti őket, Ézs 66:24; Mk 9:44; 1Kor 16:22.

ÉSAIÁS 52-53.fej.

Ésa. LII. RÉSZ

Ésa. 52,1–2. Jeruzsálem díszruhát ölthet.

Folytatódik az előző fejezet nemzeti panaszénekére (51:9kk.) adott felelet. A felelet formája a panaszéhoz hasonló: Serkenj föl, serkenj föl! Talán onnan került elírásként szövegünkbe az „erődbe” szó is, mely Istenre vonatkozólag természetes, Jeruzsálemre vonatkozólag szokatlan. Így az „erőd” szó helyett a „díszed” szót javasolták: Jeruzsálem, mely eddig gyászolt, ünnepelni fog és díszes ruhába öltözik. Örvendezik a város, mert megszűnik a fogság, és a babiloni megszálló csapatok kivonulnak.

Ésa. 52,3–6. Izráel múltja: szenvedés.

Akik ezeket a verseket megpróbálják Deuteroésaiás üzenete alapján megérteni, arra hivatkoznak, hogy Izráel vétkes volt ugyan Istennel szemben, de nem volt vétkes a nagyhatalmakkal szemben. Ezek ok nélkül gyötörték kezdettől fogva: Egyiptom éppen úgy, mint később Asszíria és Babilónia. Olyan értelemben is vehető a kétszeresen is kifejezett „ingyen” szó (5. v.), hogy a nagyhatalmak semmit sem fizettek az Úrnak, amikor népét nyomorgatták, ingyen kell visszaadniuk is. – Valószínűbb azonban, hogy Deuteroésaiás koránál későbbi ez a néhány vers, hiszen a próféta a fogságot megérdemeltnek tartotta. Ezek a versek a próféta igehirdetésétől eltérő tradíciót tartalmaznak. Eszerint a nép

múltja csupa szenvedés volt. Különösen a nemzeti panaszénekekben olvashatunk erről. Igen nehéz az 5. v. „itt” szava, melyet alig lehet másra érteni, mint arra, hogy népével együtt az Úr is Babilóniában van – fogságban. Kétféleképpen értelmezhető a móséláv jehélílu kifejezés is: ha Izráelre értjük: „uralkodói jajgatnak”, ha az ellenségre: „akik uralkodnak rajta, ujjonganak, vagy dölyfösködnek”. De az Úr nem tűri, hogy nevét állandóan gyalázzák. Ütött az óra, jön „ama nap”, az eschatologikus fordulat. Mindenekelőtt Izráel fogja megismerni, hogy az Úr az Isten, beteljesíti szavát.

Ésa. 52,7–10. Örömhír Jeruzsálemnek.

Ezekben a költői szépségű versekben a próféta gondolatban Jeruzsálemben van. Innen látja, hogyan közeledik a város felé az örömhírnök, aki szabadulást hirdet, 40:9. „Lábai” azért kedvesek, mert jó hírt hoz. A falakról figyelik az örök, már messziről látják alakját. A jó hír nemcsak Jeruzsálem szabadulása, hanem, ezzel szoros kapcsolatban, az Úr uralmának a megvalósulása. A próféta a kettőt együtt látta. A „király lett az Úr” kifejezés itt nem kultikus értelemben áll, hanem eschatologikus értelemben. Isten, aki a fogság idején „elhagyta” Jeruzsálemet, Ez 11:23; most szemmel láthatóan visszatér. A babiloni szabadítást eschatologikus fényben látja a próféta. A szabadítás az egész világ számára be fogja bizonyítani Isten erejét: hiszen ahogyan a teremtéskor „feltúrte” karját az Úr, 51:9; ugyanolyan erővel cselekszik most is. Ezért már most örvendezhetnek Jeruzsálem romjai, rázendíthetnek az Istent dicsér himnuszra, hiszen felépülnek a romok, hazatér a nép (eschatologikus Sion-tradíció). De nemcsak Sion-Jeruzsálem felépülése a cél: fontosabb ennél, hogy minden nép elismerje Isten dicsőségét, Ez 5:13; 6:7.13 stb. Az üdv a föld végéig terjed, Ézs 49:6.

A 7. verset Róm 10:15 a Krisztusról szóló evangélium hirdetésére vonatkoztatja. Erre is érvényes von Rad szép tanítása: az euaggelizomenos az, aki az Úr jövetelét megelőzve, az ő királyi uralma megvalósulását hirdeti.

Ésa. 52,11–12. Készülődés a hazatérésre.

Olyan szilárdan hisz a próféta a kapott üzenetben, hogy vezényszószzerűen ad felhívást népének a kivonulásra. A hazatérés nem profán ügy, hanem szent processio: rituális előkészületek kellene hozzá. Hiszen haza kell vinni azt a templomi felszerelést, amit Nebukadneccar Babilóniába vitt, 2Kir 25:13–17. A második exodus abban különbözik majd az elsőtől, hogy nem kell majd sietni, Ex 12:11; Deut 16:3. Az Úr, aki hajdan felhőoszlop és tűzoszlop formájában vezette népét, most is személyesen kíséri a hazatérőket, 40:11.

Ésa. LIII. RÉSZ

Ésa. 52,52:13–53:12. Negyedik Ebed-Jahve-ének: a szolga halála és diadala.

Ennek az éneknek a magyarázata során sok kérdés nyitva marad. Nemcsak a szöveg romlottsága miatt van ez, hiszen a szöveg ennek ellenére is érthető. A LXX és a qumráni szöveg is kiegészít bennünket néhány helyen. A forma is jól felismerhető: az ének elején és végén az Úr beszél. Megjövendöli szolgája diadalát. Ebben a keretben foglal helyet a szolga szörnyű szenvedéseiről, túréséről és haláláról szóló tudósítás, az egyéni panaszének stílusában. De a panaszt nem az mondja el, aki bajban volt, hiszen ő meghalt. Azok mondják el, akik szenvedését látták, sőt okozták, de később jobb belátásra jutottak. Arra a kérdésre, hogy ki a szolga, kik mondják a bűnvalló éneket és milyen természetű a diadal, háromféle feleletet adtak az írásmagyarázók: közösségi, egyéni és eschatologikus-messiási értelmezést.

A közösségi értelmezés szerint a szolga Izráel. A szolga szenvedései eszerint a babiloni fogságra vonatkoznak. Itt lett olyan Izráel, mint a beteg (leprás). Ezért megborzadtak tőle a többi népek. Hiszen általános ókori felfogás szerint úgy értelmezték Izráel szenvedéseit, hogy Izráelt az Isten bünteti, mert bűnös. Azonban a pogányok új felismerésre jutnak. Megtudják, hogy Izráel a többi népek javára, „békességére” szenved. Azért szenved, hogy a pogányok, akik igaz istenismeret nélkül „tévelyegnek”, mint a „juhok”, „meggyógyuljanak”. A szenvedés célja tehát: a világmisszió. Izráel a pogányokkal szemben „ártatlan”, a büntetés „ok nélkül” éri, 52:3–5. „Vizsgálat és ítélet nélkül vitték el”, 8. v. Sőt meg is ölték: a nép „kivágatott”, meghalt, olyan értelemben, ahogyan Ez 37 írja. A nemzethalál, a fogság után jött a „temetés”: ahogyan a bűnösöket nem temetik az igazak közé, úgy kellett Izráelnek szétszóródnia a pogányok közé. De Isten „feltámasztja” szolgáját: népét. Ez az a csoda, amelyen megdöbbennek a pogányok, ez az a hit, mely hozzájuk jut, ezt végzi el az Úr „karja”. A feltámadás azt jelenti, hogy Izráel újból „részt kap a többiek között”, néppé lesz, teljesíti hivatását, terjeszti az igaz Isten ismeretét, könyörögni fog a többiekért.

Az egyéni értelmezés egyik fő erőssége a 8. versben levő „népem” (vagy „népe”) szó. Ez arra mutat, hogy a szolgának saját népével szemben is van hivatása, 49:5b. Azonban nem tudunk kétségtelen bizonyossággal rámutatni arra a történelmi személyre, akivel az Úr szolgáját azonosítani lehetne. Mert nincs is olyan személy, akin mindez a szenvedés beteljesedhetett volna. A szenvedés olyan halmozásával találkozunk, mely „tipikus” (Gressmann). Minden

elképzelhető szenvedés együtt van itt: betegség (nem kell feltétlenül leprára gondolni), sebek, ütések, börtön (vizsgálati fogság?), ítélet, kivégzés, sőt a halál utáni megaláztatás: gonosztevők közé temettetés. A betegség és üldöztetés ugyanígy együtt található az egyéni panaszénekekben is. Formai szempontból tehát innen is meríthetett ennek az éneknek a szerzője (Westermann). Tartalmi szempontból pedig ismerős lehetett előtte a népéért szenvedő próféta alakja, úgy, ahogyan Mózeset a Deuteronomium ábrázolja. Mózes a nép bűne miatt nem mehetett be az ígért földjére, Deut 3:23–28; 4:21–27; közbenjáró könyörgésével háritotta el Isten haragját a bűnös népről, a népért „állt a résre”, Ex 32:9kk..32; Zsolt 106:23 (von Rad). Mózeshez hasonló próféta jövetelet ígéri, Deut 18:18. A szenvedő próféta képének a megrajzolásához hozzájárulhattak Deuteroésaiás saját tapasztalatai is, 50:4–9. ApCsel 8:34-től mindmáig vannak olyan írásmagyarázók, akik Deuteroésaiás mártíriumát látják ebben az énekben (Volz, Fohrer), feltételezve, hogy az éneket a mester halála után egyik tanítványa, talán éppen Tritoésaiás itta. A mártíriumra az adott okot, hogy Deuteroésaiás Kyros diadalát hirdette. Ezt pedig halállal büntették a babiloni hatóságok. Rövid úton, törvényes eljárás nélkül kivégezték.

Az egyéni értelmezés híveinek véleménye megoszlik abban a kérdésben, hogy miben is áll az Úr szolgájának a jutalma. Vannak, akik szó szerint veszik a feltámadást, s éppen azt tartják új, soha nem hallott és a világot megrendítő üzenetnek, hogy a szolga feltámad, újra élni fog a földön (Duhm). Mások szerint a szolga úgy él tovább, hogy „magva”, a prófétai igehirdetést elhívó és megtartó gyülekezet növekedni és erősödni fog, betöltve hivatását: a világmissziót.

A közösségi és az egyéni értelmezés megegyezik abban, hogy a költemény kerete, az Úr szavát tartalmazó 52:13–15 és 53:11.12. ígért, jövendölés. Akár Izráel orthodox hívői jutnak bűnbánatra és nevezik magukat tévelygő juhoknak, akár a pogány népek (vagy képviselőik: a királyok), akár a kettő együtt, az mindenképpen bizonyos, hogy ez még a prófécia korában nem teljesedett be, hanem jövendölésnek számít.

Milyen természetű ez a bűnbánat? Milyen természetű volt az a tévelygés, amivel vádolja magát a bűnvallók kórusa? A tévedés abban áll, hogy a szenvedést Isten büntetésének tartották. Ezért fordultak el a betegtől, szenvedőtől, ezért „takarták el előle arcukat”, ezért szakították meg vele a közösséget. A zsoltárirók sokszor panaszkodtak emiatt. Jób könyve is tiltakozik ez ellen a felfogás ellen – mely pedig az egész ókori kelet közfelfogása volt, és Izráelben is szilárd dogmának számított. A negyedik Ebed-Jahve-ének megdönti ezt a dogmát és – prófétai

hagyományokra támaszkodva – a helyettes szenvedést hirdeti. A szolga szenvedése „sokak” javára van. Helyesen mutattak rá többen is arra, hogy ez a „sokak” – „mindenkit” jelent, a szolga szenvedésének a haszna univerzális.

A prófétai hagyományokon túl az áldozati kultusból is merít ez a költemény. Úgy érti ugyanis a szolga szenvedését, mint ’ásám-ot, helyettes áldozatot, Gen 22; Lev 5:14kk.; 16:20–22; Deut 21:1kk.; Zsolt 49:8. A költemény ezen a ponton túlmegy Deuteroésaiás igehirdetésén, aki még úgy látta, hogy Isten a pogányokat adja Izraelért „váltságdíjul”, 43:3–4. Itt ennek a fordítottjáról van szó: a szolga szenved a többiekért (Duhm). De ő már nem lázadó, zúgolódó, értetlenül szenved, mint pl. Jeremiás, hanem önkéntesen, magát megalázva, 7. v. Ő maga adja életét helyettes áldozatul, 10. v. (jászim), ő maga „önti ki”, szánja halálra magát, 12. v. Tudatosan vállalja, „hordozza” mások bűnét, hogy őket megtisztítsa úgy, ahogyan a kultuszban vérrel hintették meg a megtisztítandó tárgyakat és embereket, 52:15; de éppen így feltétlenül csak tudatos és szándékos lehet az a közbenjáró könyörgés is, amit értük végez, 53:12; az a bírói, forensikus igazságot nyilvánítás, amiben a bűnösök részesülnek, 53:11 (Volz, von Rad). Így teljesebbé válik Isten akarata a szolga szenvedése által, 10. vers. Mindez arra mutat, hogy a negyedik Ebed-Jahve-éneknek nemcsak a kerete, a szolga diadaláról szóló része jövendölés; hanem a corpora, a szolga szenvedéseiről szóló része is.

A messiási értelmezés régi. Már a Targum is így fogalmazza 52:13-at: Íme az én szolgám, a Messiás! Azonban a Targum a Messiásnak nem a szenvedéséről beszél, hanem csak tanítói tevékenységéről és közbenjáró imádságáról (König). A szenvedést a Targum nem a Messiásnak, hanem Izraelnek tulajdonítja. Igaz, hogy a babiloni Talmud (Kr. u. 450 körül) már beszél a Messiás szenvedéseiről is; a zsidóság azonban csak a győztes Messiást várja (Philippon).

Krisztus tanítványai is így gondolkoztak eleinte. Érthetetlen és botrányos volt előttük Jézus Krisztus szenvedése és halála. Sok időnek kellett eltelnie, sőt a Szentléleknek kellett kitöltetnie ahhoz, hogy ezt a titkot megértsék, ApCsel 8:32kk., 1Kor 15:3; 2Kor 5:21; 1Pt 2:22.24k. A keresztyén egyház Ézs 53 üzenetét az apostoli hitvallásban fejezte ki (Westermann).

Az Újszövetségben hull le a lepel a szolga megjutalmazásának titkáról is. Nemcsak arról van itt szó, amit a közösségi magyarázat hívei gondolnak, hogy Izrael a népekkel „együtt” kap osztályrészt. Hanem a szolga a nagyokat és a hatalmasokat kapja jutalmul, 53:12! A halálig tartó engedelmség jutalma az,

hogy minden térd meghajol az előtt, aki önmagát megüresítette, Fil 2:5–11. De hozzátartozik ehhez a jutalomhoz annak az ügynek a diadala is, amiért meghalt a szolga. A földbe esett gabonamag nem hiába halt el, hanem – éppen ezen az úton – sok gyümölcsöt termett, Jn 12:24.

A ZSOLTÁROK KÖNYVÉNEK MAGYARÁZATA

Írta: Dr. Karasszon Dezső professzor

Bevezetés

A zsoltárok műfajára és keletkezési idejére vonatkozó tudnivalókat az egyes zsoltárok magyarázata elején tárgyaljuk.

Itt tárgyaljuk a zsoltárok címfelirataiban található szakkifejezéseket. Sajnos, nem tudjuk mindegyiknek a pontos értelmét; olykor csak feltételezésekre támaszkodhatunk.

1. Ének (sír). Jelenthet világi és kultikus éneket egyaránt. Előfordul nőnemű formában is (sír). Így nevezik pl. a szerelmi éneket (Ézs 5:1; Én 1:1), a diadaléneket (Ex 15:1; Bír 5:12), vagy akár a mulatozás alkalmával szokásos danolást (Ez 26:13; Ám 6:5) és a parázna nők énekét (Ézs 23:16). A Zsoltárok könyvében csak istentiszteleti éneket jelent. Általában zenei kíséret is tartozik hozzá. A „zsoltár” neve éppen úgy lehet „sír”, mint „mizmór”: Zsolt 65; 75–76; 92.

2. Zsoltár (mizmór). Ez az a szó, amelyet a LXX a pszalmosz szóval fordít le. Jelentése hasonló a sír (= ének) szóéhoz: ez is zenei kísérettel előadott éneket jelent. Ez azonban nem fordul elő világi értelemben. Sőt nem fordul elő más ószövetségi könyvben sem, csak a Zsoltárok könyvében, és mindig (75-ször) zsoltárt, éspedig az Úr tiszteletére énekelt zsoltárt jelent. A zmr igegyök jelentése: énekelni, dicsérni, hangszeren játszani. Mivel az ige második jelentése (szőlőt) metszeni (Lev 25:3k.; Ézs 5:6), egyesek a „tépni” alapjelentést tételezték fel abban az értelemben, hogy a húrokat pengetni szokták. Az új fordítású Biblia a „zengeni” szóval fordítja.

3. Dávidé; Dávid zsoltára (le david; mizmór ledavid). A „le” prepozíció háromféle értelmű lehet.

a) Jelentheti azt, hogy Dávid a szerző. Ezt a véleményt képviseli a zsidó és a keresztyén hagyomány. Tény, hogy az Ószövetségben van szó Dávid zenei és költői tehetségéről (1Sám 16:17kk.; 18:10; 2Sám 1:17kk.; 3:33k.; 23:1–7; Ám 6:5). Azonban a Krónikák könyvének felfogása szerint a kultusz minden szertartása és a templomi zene Dávidra vezethető vissza (1Krón 22:2–29:5). Ez sokkal inkább tükrözi az utókor Dávid iránti tiszteletét, mint a történeti valóságot. A Zsoltárok könyvében egyetlen olyan zsoltárra sem tudunk

rámutatni, melyről kétségtelen bizonyossággal azt állíthatnánk, hogy Dávidtól való.

b) Más vélemény szerint Dávid utódaira, a Dávid házából származó királyokra kell gondolni. Hiszen egyes zsoltárokból kiolvasható például, hogy a templom már áll (Zsolt 24:7kk.), vagy Dávid a messze múltban élt (Zsolt 89:50), sőt a lerombolt Jeruzsálemet újjá kell építeni (Zsolt 51:20). Hasonlóképpen Dávid utódaira kell gondolnunk az ún. „király-zsoltárok” esetében is, amelyek a királyért mondott könyörgést is tartalmazzák.

c) Egyes kutatók ugarit párhuzamokra is gondolnak. Itt vannak „Akhatnak”, „Baalnak”, „Keretnek” címzett énekek. Ennek mintájára a „Dávidé” kifejezést úgy is szokták értelmezni, hogy a „dávidi gyűjteményhez tartozó”, a jeruzsálemi királyi palota archívumában őrzött ének. Ez azonban csak feltételezés.

4. Voltak a musica sacra területén kiemelkedő tevékenységet végző lévíták, akiknek a neve egyes zsoltárok címfeliratában olvasható. Lehetek ők zsoltárírók éppúgy, mint gyűjtők vagy szerkesztők.

a) Kórah fiai. Kórah 1Krón 6:7.22; 9:19 szerint lévita volt, 2Krón 20:19 szerint énekekkel dicsérte az Urat. Az ő nevét tartalmazza a Zsolt 42–49; 84–85; 87–88 címfelirata.

b) Ászáfot a Krónikák könyve Dávid korában élt énekes lévítának mondja (1Krón 6:24; 15:17; 16:5–7; 2Krón 5:12). Tőle templomi énekesek nemzedékei származtak (Ezsd 2:41). Neve a Zsolt 50; 73–83 címfeliratában fordul elő.

c) Az ezráhi Hémán nevét Kórah fiaival együtt említi Zsolt 88:1. Ő is híres énekes lévita volt (1Krón 6:18; 15:17.19; 16:41k.; 25:1.4–6 stb.).

d) Az ezráhi Étán neve a Zsolt 89 címfeliratában olvasható. Hémán mellett említi 1Kir 5:11 (mint bölcsét) és 1Krón 15:17.19.

e) Jedútún nevével Zsolt 39:1; 62:1; 77:1-ben találkozunk. Őt is vezető énekes lévítának mondja az 1Krón 16:41k.; az 1Krón 25:1.3–6; 2Krón 5:12; 29:14 szerint „fiai” is énekesek voltak.

5. A karmesternek (lamenaccéah). A szó jelentését az arám nyelv felől közelíthetjük meg: hatalmasnak, kiemelkedőnek lenni (Dán 6:4); szír nyelven: ragyogni. A piél jelentés: felügyelni, vezetni (1Krón 23:4; 2Krón 2:1); participiumban: karvezető, karmester. A nécah főnév fényt és tartósságot jelent; lánecah = mindig, örökre. A görög fordítás: eisz to telosz, vagy eisz nikosz.

Mindkettő jelentése „örökre”; mivel azonban a nikosz szó nőnemű alakja (niké) győzelmet jelent, egyesek a „diadalra” szóval fordítják. Ötvenöt zsoltár címfeliratában és a Hab 3:19-ben fordul elő.

6. Zarándokének (sír hammacalót). Ez a felirata a 120–134. zsoltároknak. A macalá szó értelmezésére többféle elmélet keletkezett:

a) A macalá szó ezeknek a zsoltároknak a „lépcsőzetes” szerkesztésére mutat: sok versben ismétlődik az előző vers egy-egy sora (anadiploszisz).

b) Vannak, akik a macalá szót történelmi értelemben veszik mint „felvonulást”, hazatérést a babiloni fogságból (Ezsd 2,1; 7,9). Eszerint ezek a zsoltárok a hazatérők énekei voltak.

c) A zsidó hagyomány szerint az őszi sátoros ünnepen a lévítáknak a Nikanorkapu 15 lépcsőfokán kellett felmenniük a templom belső udvarába, és a 15 lépcsőfokon énekelték a 15 macalót zsoltárt. Ezért fordítja a sír hammacalót kifejezést Hieronymus canticum graduum-nak és Károli Gáspár grádicsok énekének.

d) Legvalószínűbb a hívek rendszeres jeruzsálemi zarándokútjaira gondolni. A zarándokok „felmentek” Jeruzsálembe, és közben énekkel magasztalták az Urat.

7. Szela. Ez a szó nem a címfeliratokban található, hanem a zsoltárok belsejében. A Zsoltárok könyve héber szövegében 71-szer, a LXX szövegében 92-szer fordul elő. Jelentése a mai napig is vitatott:

a) A LXX a diapsalma = közjáték szóval adja vissza. Ez arra mutat, hogy a zsoltár előadását megszakították, és megszólaltak a templomi hangszerek.

b) Régi zsidó hagyomány, Aquila és Hieronymus az aei = semper = mindig szóval fordítja.

c) Megkísérelték a szela szót a szálal = utat feltölt, felemel szóból származtatni. Feltételezik, hogy a szela szó a hang felemelését, a zeneszerszámok hangosabb játékát, esetleg a tekintet felemelését jelentette.

d) Mások szerint a szalah-szala' igéből kell kiindulni, amelynek jelentése: megfordul, meghajol. Ez kétféle értelmezésre ad módot. Van, aki a szele szót ismétlés jelének tartja, hasonlóan a zenei da capo-hoz. Más értelmezés szerint a szela szónál a hívek meghajoltak, imádkozás céljából leborultak. Erre már a sumerok és akkádok kultuszában is volt példa.

8. Dicséret (tehillá) csak a Zsolt 145-nél fordul elő a címfeliratban, más esetekben a zsoltárok szövegében. Ezt nevezi himnusznak az ószövetségi bevezetéstudomány. A himnusznak két fő fajtája van:

a) az imperativuszos himnusz, amely az egyiptomi szabadítás és a honfoglalás csodáiért magasztalja az Urat, mint a történelem Urát;

b) a participiumos himnusz, amely a teremtő, gondviselő és a világot kormányzó Istent – mint a teremtett világ Urát magasztalja. Utóbbi az ókori keleti népek közös kultúrkinéséből merít. A Zsoltárok könyvének héber neve tehillim, dicséret (ez hímnemű többes számú végződés – a tehillá szó nőnemű!), ami arra mutat, hogy a Zsoltárok könyvének szerkesztői az egész könyvet istendicséretnek tartották.

9. Hálaének (tódá). Sokban hasonlít a himnuszra. Ez is istendicséret, de nem az üdvtörténet vagy a teremtés csodáiért, hanem az egyén életében végbement szabadításért. Jellegzetes stílusa a cohortativus (imperfectum sing. 1. személy, buzdító mód): hadd magasztaljalak; hadd adjak Neked hálát; hadd énekeljek; hadd zengjem nevedet. Hozzátartozik a hálaáldozat is; ilyen a himnuszban nincs. Néha nehéz eldönteni, hogy a tódá szót hálának, hálaéneknek vagy hálaáldozatnak kell-e fordítani, hiszen mindhármat jelentheti.

10. Imádság (tefillá). Többnyire a panaszénekekben előforduló kérést fejez ki. Zsolt 72:20-ban egy egész zsoltárgyűjtemény összefoglaló neve „Dávid imádságai”. Bár legtöbbször egyéni panaszénekekben fordul elő, de Zsolt 80:5-ben nemzeti panaszénekekre vonatkozik, Zsolt 109:4-ben pedig másokért mondott közbenjáró könyörgésre.

11. Panaszének (siggájón). Ez a szó csak Zsolt 7:1-ben fordul elő. Többes számú alakja Hab 3:1-ben található. Akkád kölcsönszónak tartják (segu = siratóének).

12. Közjáték (higgájón). A szó alapja a hagah ige, melynek jelentése: morog, mormol, félhangosan olvas, elmélkedik. Zsolt 9:17-ben és 92:4-ben a zeneszerszámok zengését, Zsolt 19:15-ben és JSir 3:62-ben elmélkedést, ill. kimondott gondolatot jelent.

13. Húros hangszerre (binginót). A szó alapja az ngn igegek = húrokat pengetni.

14. Mély hangú húros hangszerre (cal hassemínít). Szó szerinti fordítása: a nyolcadikra. Itt egyesek egy oktávval magasabb hangra gondolnak, mások inkább egy oktávval mélyebb hangra. Jelenthet nyolchúrú hangszert is.

15. Fúvós hangszerre (cal hannehílót). A LXX itt (Zsolt 5:1) az „örökség” (nahalá) szót veszi alapul: tész kléromouszész. Valószínűbb a hll III. = fuvolázni ige alapján fuvolára gondolni (1Sám 10:5). Ünnepi alkalmakon ez a hangszer is megszólalt (1Kir 1:40; Ézs 30:29). A babilóniai népek kultuszában a panaszéneket is fuvolaszó kísérte.

16. A „Betegség” (kezdetű ének dallamára) (cal mohalat). Ezt a szót már a LXX fordítói sem értették, ezért nem is fordították le, csak átírták görög betűkkel. Feltételezhető, hogy a hlh = betegnek lenni ige szolgál alapul, továbbá, hogy valamelyik ismert ének kezdődik így (bizonyára panaszének), és ennek dallamára éneklendő a Zsolt 51; 88 is.

17. „Éneklendő” (lecannót). Az előző pontnál említett Zsolt 88:1-ben fordul elő, az cal mahalat kifejezés mellett. Egyszerűen az cáná III. = énekelni ige piél infinitivusa prepozícióval. Jelentése: éneklésre, éneklés céljából.

18. „A messzi fák galambja” (kezdetű ének dallamára) (cal jónat ’élím rehóqím). Ezt is ismert dallamú ének kezdősorának tartják. Az ’élím = (nagy) fák olvasási mód jobbnak látszik, mint a szövegben levő ismeretlen ’elem, vagy az ’illém = néma szó. Csak Zsolt 56:1-ben fordul elő.

19. „A hajnali szarvas” (kezdetű ének dallamára) (cal ’ajjelet hassahar). Ezt is ismert dallamú ének kezdősorának tartják. A „szarvas” (’ajjelet) szót a LXX ’ejalutnak pontozta, mely erőt és támogatást, segítséget jelent. Egyesek a Sahar nevű ugarit istenségre gondolnak, mások arra, hogy az isteni segítség hajnalban jön.

20. Ének magas hangra (cal calámót). A régi fordítások az calmá = fiatal nő többes számú alakjának tartották. A LXX a parthenosz, Aquila pedig a neanisz szóval fordítja. Magas hangon (női hangon) előadott énekre szoktak gondolni.

21. „A fiú halála” (kezdetű ének dallamára) (cal mut labbén). Egyesek az előző pontban tárgyalt cal calámót kifejezéssel együtt tárgyalják. A LXX cal calúmót-nak olvassa és hyper tón kryphión-nak fordítja = a rejtett dolgokról. Ezt is ismert dallamú ének kezdő szavának tartják. Nehéz ennek a kifejezésnek a fordítása Zsolt 48:15-ben. Egyesek már a 49:1-hez kapcsolják. Néhány héber kézirat

cólámót-nak pontozza; ennek alapján a LXX eisz tousz aiónasz-nak fordítja: örökké. Hieronymus: in mortem, halálig; ismét mások „halál ellen”.

22. A „Liliomok” (kezdetű ének dallamára) (cal sósanním). Ismert dallamú ének kezdő szavának tartják. A susán szó ui. liliomot (és lótoszvirágot) jelent.

23. „A szőlőtaposók” (kezdetű ének dallamára) (cal haggittít). A „gat” szó borsajtót jelent. A LXX hyper tón lénón-nak fordítja: a borsajtóról (vagy kádról). Ez a jelentés valószínűbbnek látszik, mintha idegen (Gat filiszteus városból való) ének dallamára gondolnánk.

24. A „Ne veszítsd el” (kezdetű ének dallamára) (’al tashét). Ismert dallamú ének kezdő szavának tartják. Némi támpontot ad Ézs 65:8; mely a szüretelők mondásaként idézi: nem pusztítják el azt a szőlőfürtöt, melyen van még néhány ép szem.

25. Emlékeztetőül (lehazkír). Ez a zkr = emlékezni ige műveltető (hifil) formájának infinitivusa, célhatározói prepozícióval. Ebben az igetörzsben a jelentés „emleget, említ, (himnuszban) magasztal” is lehet. A magyarázók azonban inkább az ún. emlékeztető áldozat (’azkára, Num 5:16 stb.) alapján értelmezik a lehazkír szót, mint áldozat bemutatása alkalmával használt szakkifejezést.

26. Tanítóköltemény (maszkíl). A szkl igegyök alapjelentése: sikerülni. Ez a jelentése a műveltető igetörzsben is megvan; itt ezenkívül az „értelmesnek lenni, értelmesen, kegyesen cselekedni, viselkedni” jelentés is lehetséges. Ennek alapján értelmesen, ügyesen megírt költeményre, művészi alkotásra szoktak gondolni.

27. Bizonyágtétel (miktám). Nehezen értelmezhető kifejezés. Luther a ketem = arany szóból indult ki, és aranyékszerre (golden Kleinod) gondolt. Mások az akkád katamu = elfedez igéből indulnak ki, és engesztelő, bűnbánó éneknek tartják a miktámot. Figyelemre méltó a LXX fordítása: sztélografia = oszlopfelirat. Ez olyan költeményre mutat, melynek érvényessége szilárd és tartós.

A fenti szakkifejezéseken kívül tizenhárom zsoltár címfeliratában Dávid történetére vonatkozó utalások találhatók. Ezek azonban késői korból származnak, és alig van közülük a zsoltár tartalmához; inkább a fogság utáni kornak Dávid iránt érzett tiszteletét bizonyítják. Ezeket az előfordulás helyén egyenként tárgyaljuk.

Irodalom.

W. Staerk: Lyrik 1920. (SAT) – S. Mowinckel: Psalmenstudien I–VI. 1921–1924. – H. Gunkel: Die Psalmen 1926. – R. Kittel: Die Psalmen 1929. – H. Gunkel-J. Begrich: Einleitung in die Psalmen 1933. – H. Schmidt: Die Psalmen 1934. (HAT) – A. Weiser: Die Psalmen 1955. (ATD) – H. J. Kraus: Psalmen I–II. 1960. (BK) – G. von Rad: Theologie des Alten Testaments I–II. 1962. – A. R. Johnson: Sacral Kingship in Ancient Israel 1967. – F. Crüsemann: Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel 1969. – T. N. D. Mettinger: King and Messiah 1976. – C. Westermann: Lob und Klage in den Psalmen 1977. – O. Keel: Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament 1977. – K. Seybold: Die Wallfahrtspsalmen 1978. – H. J. Kraus: Theologie der Psalmen 1979. – A. A. Anderson: Psalms I–II. 1981. (NCBC) – C. Westermann: Ausgewählte Psalmen 1984. – K. Seybold: Die Psalmen. Eine Einführung 1986. – Jörg Jeremias: Das Königtum Gottes in den Psalmen 1987. – R. J. Tournay: Voir et entendre Dieu avec les Psaumes 1988. – H. Spieckermann: Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen 1989.

LEXIKONOK: S. Mandelkern: Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Caldaicae 1937. – W. Gesenius-F. Buhl: Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament 1949. – Menge-Güthling: Enzyklopädisches Wörterbuch der griechischen und deutschen Sprache 1951. – L. Koehler-W. Baumgartner: Lexicon in Veteris Testamenti libros 1958. – B. Reicke-L. Rost: Biblisch-historisches Handwörterbuch I–III. 1962–1966. – W. Gesenius-F. Brown-S. R. Driver-C. A. Briggs: A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament 1972. – E. Jenni-C. Westermann: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament I–II. 1971–1976. – H. G. Liddell-R. Scott: A Greek-English Lexicon 1978. – L. Koehler-W. Baumgartner-J. J. Stamm: Hebräisches und aramäisches Lexicon zum Alten Testament I–IV. 1967–1990.

ZSOLTÁR 2.

Zsolt. II. ZSOLTÁR

A második zsoltárt ApCsel 13:33 egyik görög kézírata első zsoltárként idézi (bővebben ld. a Zsolt 1. magyarázatánál).

A 2. zsoltár ún. király-zsoltár (ld. még Zsolt 18; 20–21; 45; 72; 89; 101; 110; 132; 144). A királysággal kapcsolatban Izraelnek nem voltak ősi hagyományai.

Aránylag későn, Jeruzsálemnek Dávid által történt elfoglalása után áradt be Izráel gondolkodásába az ókori keleti király-ideológia. Ennek a hatásai látszanak ebben a zsoltárban is.

Zsolt. 2,1–3. vers.

Az 1–3. versben a föld népeinek és királyainak lázadásáról van szó. Ilyen lázadások a nagy birodalmak történelmében akkor fordultak elő, amikor új király került a trónra, és a leigázott kisebb államok megpróbálták elszakadni. A zsoltár csodálkozó kérdéssel kezdődik: Miért nyugtalankodnak a népek? Úgyis hiábavaló, amit terveznek! Hiába a harcos készülődés, a vezetők tanácskozása. A 3. vers idézi a lázadók mondását. A „kötelek”, amelyeket a lázadók el akarnak szakítani, az igához tartoznak. Erre utal a LXX is, amely a vers második felében kötél helyett igát mond. Az igát ui. kötéllal erősítették a jószág nyakára (vö. Jer 27:2). Az iga a szolgaság jelképe (Jer 27:11).

Bár Dávid és Salamon korában Izráel erős birodalom volt, Izráelnek mégsem volt olyan tapasztalata, hogy az egész föld minden országa Jeruzsálem ellen támad. A dávidi birodalom belső bajok miatt szakadt szét. Az univerzális távlat a király-ideológiához tartozik.

Zsolt. 2,4–7. vers.

A mennyben trónoló Isten nevetése erős antropomorfizmus. Azt fejezi ki, hogy az egész világ minden országának katonai ereje sem képes Istent veszélyeztetni. Ő magasan a világ és az ember felett áll, mint Úr és teremtő (Zsolt 37:13; 59:9; Ézs 18:4). Az 5. vers szerint Isten az Ige által rémületet kelt ellenségei szívében, és ez máris eldönti a harcot. A 6. v.-től kezdve maga az Úr beszél: „Én kentem fel királyomat szent hegyemen, a Sionon”. Bár itt nem a gyakoribb masah = felken ige fordul elő, mégis királlyá szentelésről van szó. A felkent király sérthetetlennek számított (1Sám 24:11; 26:11). A felkenés a Sion-hegyen történt, amely a zsoltár keletkezésének korában már az Úr szent hegyének számított. A 7. v.-ben a király jogait és kötelességeit, valamint uralkodói neveit (Ézs 9:5) tartalmazó okmányról van szó. Ilyen okmányról 2Kir 11:12-ben is olvasunk. Az okmány tartalmazza a király istenfiúságáról szóló kijelentést is: „Fiam vagy te, ma nemzetelek téged”. Ezt nem szó szerint kell érteni, ahogyan pl. Egyiptomban a királyt az istenség test szerint való fiának gondolták. Inkább a sumer és asszír elképzeléshez áll közel ez a vers; eszerint a király az istenség megbízottja, felhatalmazottja. A 7. vers végén levő perfectum („nemzetelek téged”) nem azt jelenti, hogy a király még meg sem született; hiszen a király

már felnőtt ember, és ezek a szavak a trónra lépés alkalmával hangzottak el. A perfectum a véghezvitel perfectuma (perfectum performativum): a kimondás által lép érvénybe. Ettől kezdve a király Isten fogadott fiának számít. A háttérben a Nátán-féle jövendölés áll (2Sám 7:14; Zsolt 89:27k.).

Zsolt. 2,8–9. vers.

A királynak a trónra lépés alkalmával (és esetleg később is) módja van arra, hogy szabadon terjesztheti kéréseit az Úr elé (1Kir 3:5; Zsolt 20:5; 21:3.5). Ha pedig a király Istennek, az egész föld Urának fia, akkor örökségül az egész földet megkaphatja (Zsolt 45:6; 72:8; 110:1k.; Mt 21:38; Mk 12:6k.; Gal 4:7). A viláгурalmat a trónra lépés alkalmával az ókori Keleten mágikus úton, varázslattal igyekeztek elnyerni. Vasból készült buzogányt adtak az új király kezébe, és ezzel verte szét az ellenségeit ábrázoló agyagszobrocskákat, vagy az ellenségei neveivel teleírt agyagtáblákat. – Megjegyzendő még, hogy a 9. vers arámos képzésű „szétzúzod” szavát a „legeltet” szóval adja vissza a LXX, és ennek nyomán az Újszövetség is (Jel 2:27; 12:5; 19:15).

Zsolt. 2,10–12. vers.

A 10–12. versben ultimátum hangzik el. Az udvari költő felszólítja a királyokat, a föld bírait (király és bíró egyet jelent; ld. 1Sám 8:5; Mik 4:14): térjenek észre, fogadják el a figyelmeztetést (ez az értelme a toleratív nifalnak), és hódoljanak az Úr előtt. A 11. vers második felében sérült a szöveg; helyreállításában a vers első fele segít bennünket. Már az „ujjongjatok reszketéssel” kifejezés is különös. A „csókoljátok a fiút”, pontosabban „csókoljatok egy fiút” (nincs határozott névelő) héberül lehetetlen. Az arám „bar” (héberül: bén) szó nem fiút jelent, hanem valakinek a fiát (mint pl. a német „Sohn” szó); ez magában nem állhat. Az írásmagyarázók szócserét alkalmaznak: „csókoljátok lábait reszketéssel”. Ez így jó párhuzamot képez a vers első mondatával: „Szolgáljátok az Urat félelemmel”. A legyőzött király leborult a győztes előtt, és megcsókolta lábát a hódolat jeléül (Zsolt 18:45k.; 72:7.11; Ézs 49:23). Az ultimátumban jóakarát fejeződik ki. Ha ui. a lázadók nem hódolnának meg idejében, az Úr haragja érne utol őket. Már nem sok hiányzik ennek a haragnak a kitöréséhez; kevés az idő, de most még lehet jól dönteni. Ebben az esetben, ha ui. nem lázadás céljából közelednek az Úrhoz, hanem menedéket keresnek nála, boldogok lesznek. – A zsoltár utolsó fél sora a zsoltárköltészet ismert kifejezéseit tartalmazza, és már nem a király-ideológiához tartozik. Itt fogság utáni szerkesztő fűzi hozzá hitvallását a régi király-zsoltárhoz.

Az Újszövetség jó néhányszor idézi a Zsolt 2-t. Az 1–2. verset idézi ApCsel 4:25k.; Jel 11:18; 19:19; a 7. verset Jn 1:49; ApCsel 13:33; Zsid 1:5; 5:5 (a Jézus megkeresztelkedése alkalmával elhangzott mennyei szózat nem a 2. zsoltárt idézi, hanem az Úr szolgájáról szóló Ézs 42:1-et); a 8–9. verset Zsid 1:2; Jel 2:28k.; 12:5; 19:15; a 11. verset Fil 2:11; vö. Mt 28:18. Az Újszövetség ezekben az idézetekben Jézus Krisztusról mint Isten fiáról tesz bizonyosságot, akinek adatott minden hatalom mennyen és földön.

ZSOLTÁR 20.

Zsolt. XX. ZSOLTÁR

A Zsolt 20 a király-zsoltárok közé tartozik. Ilyenek: Zsolt 2; 18; 21; 45; 72; 89; 101; 110; 132; 144. Általában is igaz, hogy a királyért imádkozni szoktak (Zsolt 61:7k.; 72:1; 84:10; 132:1; 1Tim 2:1k.), de különösen akkor volt szükség buzgó imádságra, amikor a királyt veszély fenyegette: ha háborúba készült (1Kir 8:44kk.; 2Krón 14:10; 20:4kk.; Zsolt 144:1–10). Ilyen helyzet áll a Zsolt 20 hátterében is.

Zsolt. 20,1. vers.

Ld. a bevezetés 5., 2., 3., 7. pontja alatt

Zsolt. 20,2–6. vers.

Ezek a versek a királyt szólítják meg: Hallgasson meg téged az Úr. Az Urat istentisztelet alkalmával ünnepélyesen Jákób Istenének nevezték (Zsolt 24:6; 46:8.12; 76:7; 84:9; Ézs 2:3). A király maga is jelen volt azon az istentiszteleten, amelyen érte és a győzelemért könyörögtek. Közel volt a „veszedelem napja”, az ütközet ideje. A papok kórusa ünnepélyesen kérte az Urat, hogy adjon a királynak segítséget szentélyéből, a Sionról. Ez arra mutat, hogy áll már a Salamon által épített templom. Innen várták az Úr segítségét (Zsolt 14:7; 53:7) és nem a Sínai-hegyről, mint a régi időkben (Deut 33:2; Bír 5:4k.). Az Úr maga a mennyben van (7. vers); de „neve” a Sionon lakozik (Deut 12:11; 14:23; 16:2.6.11; 26:2). Az Úr neve segítséget jelent mind az egyénnek, mind a népnek (Zsolt 44:6; 118:10–12; 124:8). A zsoltárban erőteljesen érvényesülő névteológia (2.6.8. vers) deuteronomiumi hatás; ebből a zsoltár szerzettetési korára is következtethetünk.

Természetes, hogy harc előtt áldozatokat is mutattak be (1Sám 7:9; 13:9kk.): Bár előfordult, hogy a király maga is mutatott be áldozatot (2Sám 6:13.17k.; 1Kir 3:3; 8:5.62kk.; 12:33; 2Kir 16:12–15), ez csak ritkán történt meg. A 4. versben említett „ételáldozataid” és „égőáldozataid” (a többes számot számos kézirat alapján indokoltnak tartjuk) nem feltétlenül azt jelenti, hogy a király maga mutatta be ezeket. Már az áldozatok mennyisége miatt is valószínű, hogy papok végezték az áldozat bemutatását a királyért, és ők könyörögtek azért, hogy az Úr fogadja ezeket szívesen (szó szerint: tekintse kövéreknek). A kövérje ui. az Úré (Lev 3:16)! A kifejezés régies; nem szükséges a szövegjavítás. Az 5–6. versben a király szíve(vágyáról), tervéről, ill. kéréséről van szó. A király kiváltságai közé tartozik, hogy szabadon terjesztheti kéréseit az Úr elé (2Sám 24:11kk.; 1Kir 3:5kk.; Zsolt 2:8; 21:3.5). A 6. vers eleje fogadalomtétel, melyet a „mi”, a nép és a gyülekezet nevében mondanak a papok: ha győzelmet ad az Úr, ujjongani fogunk az Ő nevében (a héber „zászlót emelünk” szót a LXX „nagygyá leszünk”-nek fordítja). A fogadalomtétel teljesítése a hálaünnepen történik.

Zsolt. 20,7–10. vers.

Ezek a versek stílus tekintetében is elütnek az előzőektől. Nem a papok kórusa beszél, hanem csak egy személy: Jól tudom! (Zsolt 56:10; 81:6; 85:9; 140:13). Prófétára vagy papra kell gondolnunk, aki istentisztelet közben kapja a kijelentést az Úrtól (vö. 2Kron 20:14kk.). Prófétai (vagy papi) üdvorákulummal van dolgunk, mint pl. 1Sám 1:17-ben is. Ez azt az örömhírt tartalmazza, hogy az Úr meghallgatta a könyörgést és megsegíti felkentjét, a királyt (Zsolt 2:2; 84:10; 132:10). Ezután a zsoltáríró összehasonlítja Isten népének és az ellenségnek a hitét is. Az ellenség harci kocsik és lovak sokaságában bízik; Izraelben ez bűnnek számít (Zsolt 33:16k.; 44:7; 147:10; Ézs 30:15–17; 31:1–3; Zak 4:6). Isten népe az Úr nevét dicséri és abban bízik (1Sám 17:45; Zsolt 113:1; 116:4.13.17; 118:10–12; 124:8). Azok „térde esnek és elterülnek”, mi pedig „felállunk és felsegítjük egymást”. (Ez a szótári jelentése a 9. vers utolsó szavának – a hagyományos fordítás: állva maradunk, a LXX-hoz igazodik.) Az Úr háborúiban ui. az ellenség soraiban zavar támad, esetleg egymás ellen fordulnak (Ex 14:24; 23:27; Józs 10:10; Bír 4:15; 7:21k.; 1Sám 7:10). Az Úr seregében ennek az ellenkezője történik: aki áll, talpra segíti a roskadót. – A zsoltár utolsó verse megismétli a 2–6. versben levő kérést. Megjegyzendő, hogy az erős elválasztójel (atnah) rossz helyen van. Eszerint így alakulna a fordítás: Uram, segíts! A király hallgasson meg minket, amikor (hozzá) kiáltunk”. Ez így

nem lehet helyes. A Bibliába ui. nem illik bele a királyhoz szóló imádság. A vers első fele így fordítandó: „Uram segítsd meg a királyt!” Második fele enyhe szövegjavítással (a LXX alapján): „és hallgass meg minket, amikor (hozzád) kiáltunk”. A zsoltár a királyért és népéért mondott könyörgéssel végződik.

ZSOLTÁR 45.

Zsolt. XLV. ZSOLTÁR

A Zsolt 45 a király-zsoltárok közé tartozik. Ilyenek: Zsolt 2; 18; 20–21; 72; 89; 101; 110; 132; 144. Közelebbről a király házasságkötése alkalmával keletkezett. Feltételezték, hogy Ahábról és Jezábelről van szó; ui. a 13. vers Tírusz leányát szólítja meg. Jezábel tíruszi királyleány volt. Ahábnak volt elefántcsonttal díszített palotája (1Kir 22:39; ld. még Ám 3:15). Sőt talán a 8. vers „szeretted” (’áhabtá) szava is utalás Ahábra. Mindez azonban csak feltételezés. Bizonyosnak csak az vehető, hogy a király új felesége idegen származású. A politikai érdekházasságok gyakoriak voltak az északi országokban. Későbbi zsidó és keresztyén magyarázók allegorikus értelmet tulajdonítottak a zsoltárnak; eszerint a vőlegény Isten, a menyasszony a gyülekezet.

Zsolt. 45,1. vers.

Ld. a bevezetés 5., 22., 4a. és 26. pontja alatt.

Zsolt. 45,2–6. vers.

A 2. versben a költemény szerzőjét ismerjük meg. Az írnok szólal meg itt, mint udvari költő. Az írnoknak minden fontos alkalomnál jelen kellett lennie. Átérti feladata nagyságát, és megindult szívvel ajánlja művét, költeményét a királynak. Először a király szépségét dicséri (inf. absolutus-szal teszi állítását nyomatékosná); ez a király-ideológia ismert gondolata (Bír 8:18; 1Sám 9:2; 16:12.18; 17:42; 2Sám 14:25; 1Kir 1:6; Ézs 33:17). A király beszéde is „kegyet” áraszt (Préd 10:12), jóindulatú és megnyerő. A 4–6. vers a királyt harcosként ábrázolja. Kardját csak „az igazság védelmében” használja (Zsolt 72:4; Ézs 11:4k.); fegyvereivel népeket hódít meg. A viláგuralom gondolata is a király-ideológiához tartozik (vö. Zsolt 2:7–11; 72:8; 110:1k.).

Zsolt. 45,7–10. vers.

A 7. vers hagyományos (Károli) fordítása: „Trónod, ó Isten, örökkévaló”. Itt azonban meg kell gondolnunk, hogy az Ószövetségben sehol sem szólítják a királyt Istennek. Izráel megismerkedett a királyi udvartartás szokásaival, de az

ún. „udvari stílus” kifejezéseit nem szabad szó szerinti értelemben venni. Isten fia a király, de nem testi értelemben, hanem csak az örökbefogadás alkalmával, Isten igéje által válik azzá (Zsolt 2:7). „Kiemelte őt népe közül” és fölkenete őt az Úr (Zsolt 89:20k.), és így a király sérthetlenné is vált (1Sám 24:7; 26:9). Sőt a király Isten trónusán ül (Zsolt 110:1.5; ld. még 1Krón 28:5; 2Krón 9:8). A király azonban ember marad! Emberként fenyíti meg őt Isten (2Sám 7:14). Ezért az írásmagyarázók egy betű kiesésével számolnak (a „kaf” haplographiája), és így fordítják a verset: trónod, mint Istené, örökre (megmarad). A háttérben Nátán jövendölése áll (2Sám 7:8–16; vö. 1Kir 11:38; ahol I. Jeroboám kap hasonló ígéretet). – Magasabb értelemben idézi a 7–8. verset Zsid 1:8.9; itt azonban Jézusról, mint Isten egyszülött Fiáról van szó.

A király „pálcája” buzogány, mellyel szétzúzza ellenségeit (Zsolt 2:9). Egyúttal méltányosságot, igazságot valósít meg. Ez is a király-ideológiához tartozó gondolat; a király feladata a bűnösök megbüntetése (Zsolt 101:7k.). Isten éppen azért kente fel a királyt, mert ő „szereti”, azaz érvényesíti az igazságot, és „gyűlöli”, azaz nem engedi érvényesülni a gonoszságot. A király az isteni jogrend képviselője (2Sám 8:15; 1Kir 10:9; Zsolt 72:12kk.; 89:15.17). A király uralkodása örömet szerez (1Kir 5:21; 2Kir 11:20; Zsolt 21:2.7).

A 9. vers szerint a király minden ruhája „mirha, aloé, kasszia”. A mirha keserű illatú gyanta (*commiphora abessinica*), melyet púder formájában is árultak. Kis tasakokban maguknál hordták az asszonyok (Énekek 1:13). Az aloé az indiai aloéfából (*aquilaria agallocha*) készült illatszert, melyet balzsamozásra is használtak. A kasszia fahéjhoz hasonló fűszer, mely a cinnamonum-fa virágjából, leveleiből és kérgéből áll. A király ruhája természetesen nem illatszerekből készült, hanem ezeknek az illatát árasztja. (Hasonló mondatszerkesztést találunk Ézs 5:12-ben is.) Az elefántcsont díszítésekkel ellátott palotából húros hangszerek (itt többes szám olvasandó) hangja szól, az alkalomhoz illően. Az arany ékszerekkel felékesített királyné ott van a király jobbján. Ófír valószínűleg Arábia déli részén keresendő; aranyáról volt híres. A király jobbján lenni méltóságot és megtiszteltetést jelent (1Kir 2:19; Zsolt 110:1). A királyné kíséretében ott vannak udvarhölgyei, a „királyok leányai” is drága ruhákban. (A „királyok leányai” kifejezést egyesek a királyi hárem tagjaira vonatkoztatják; mások az egyes számban álló állítmány és a szír fordítás alapján egyes számnak értik: király[ok] leánya. Ez így az új királynéra vonatkozik, akinek királyok az ősei. Ebben az esetben a tíruszi királylány maga a királyné, nem csupán a hárem új tagja.)

Zsolt. 45,11–17. vers.

Ezekben a versekben az udvari költő az új királynét szólítja meg. „Hallgass ide, te leány!” Ez bizalmas megszólítás. A költő valószínűleg idős ember, a királyi család bizalmasa; ezért beszélhet így. Arra tanítja a fiatal királynét, hogy felejtse el apja házát. Hiszen már Salamont is rossz útra vitték az idegen asszonyok, akik magukkal hozták szokásaikat és vallásukat (1Kir 11:1kk.). Keserves tapasztalatai voltak Izráelnek Jezábellel (1Kir 19; 21 r.), majd Ataljával is (2Kir 11:1kk.). Nem büszke idegen királylányra van itt szükség, hanem engedelmes feleségre, aki leborul férje előtt mint „ura” előtt (12. vers; ld. Ruth 1:16). Mint királynét el fogják halmozni ajándékokkal; keresik a kedvét aranyfoglatban levő korall (így javítható a 14. vers „belül” szava) ékszerekkel (vö. Zsolt 72:10k.). Társnői, udvarhölgyei kíséretében tarka ruhában (más olvasási mód szerint: „ajándékokkal”) vonul a király elé. Öröm és ujjongás veszi körül.

A zsoltár két utolsó verse a jövőre tekint. Ha az új királyné „elfelejti apja házát” (11. vers), gazdag kárpótlást kap. Fiai lesznek, akik az ország egy-egy részének „fejedelmei” lesznek. Tapintatos módon nem szól a költő arról, hogy az elsőszülött majd uralkodni fog apja halála után.

Zsolt. 45,18. vers.

Az utolsó vers megint a királyhoz szól, akinek maradandó emléket állít a költő: az ő tiszteletére írt „mű” (2. vers) megmarad, és ennek a szavaival zengik majd a népek a király dicséretét.

*